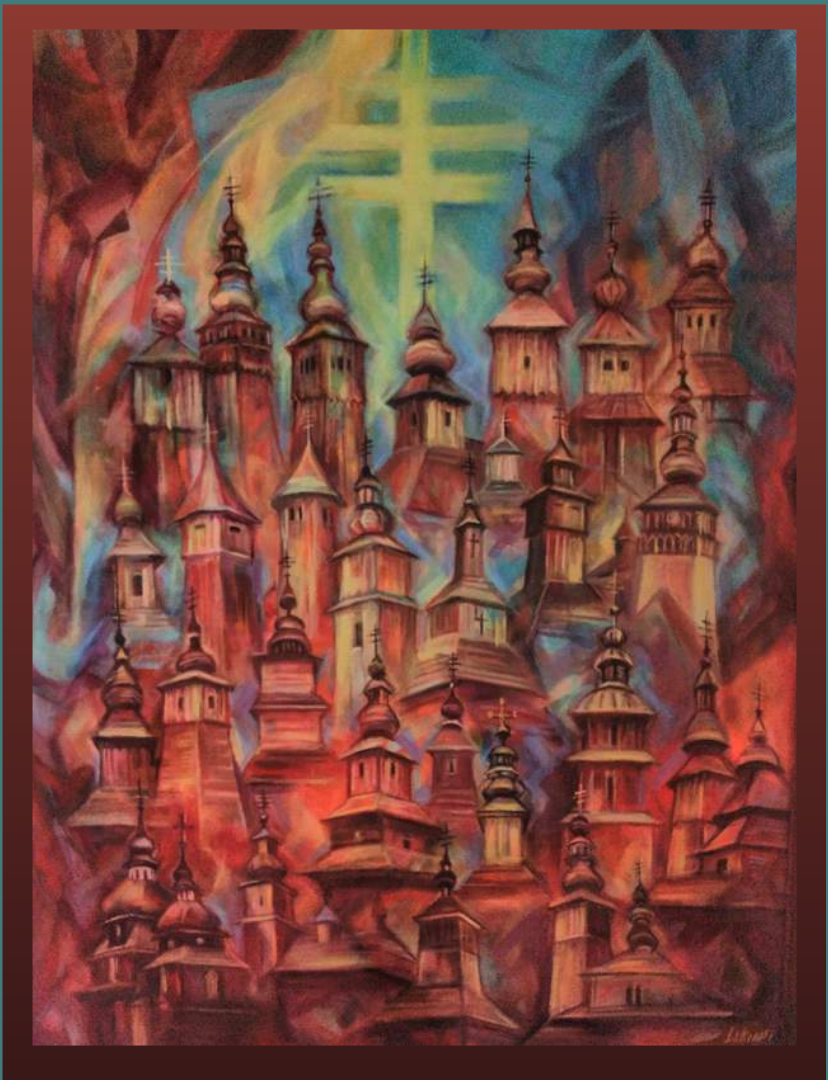
Eclesiologia azi, sensul unei lumi în criză

Editori:
Alexandru Buzalic
Ionuț Mihai Popescu



Presa Universitară Clujeană

Eclesiologia azi

Sensul unei lumi în criză

Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare

Mihai Pavel 4, 410210 Oradea
Tel: 0259/436492
Fax: 0259/430509
episcop@egco.ro
www.egco.ro

Universitatea Babeș-Bolyai Facultatea de Teologie Greco-Catolică

Departamentul Oradea
Parcul Traian 20,
0259/416.953

gctoradea@ubbcluj.ro
gct.ubbcluj.ro

Seminarul Teologic Greco-Catolic Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan

Parcul Traian 20,
410044 Oradea
Tel: +40/765/617.002

seminaroradea@yahoo.com

Prezentul volum conține lucrările Simpozionului Internațional desfășurat sub egida

ȘCOLII ARDELENE

cu tema

ECLESIOLOGIA AZI – SENSUL UNEI LUMI ÎN CRIZĂ

desfășurat *online* în perioada pandemiei Covid-19 între 8-10 octombrie 2020, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea Mare, Universitatea Babeș-Bolyai, Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică și Seminarul Teologic Greco-Catolic Sfinții Trei Ierarhi Oradea.

ECLESIOLOGIA AZI

SENSUL UNEI LUMI ÎN CRIZĂ

EDITORI:

ALEXANDRU BUZALIC

IONUȚ MIHAI POPESCU

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2020

Coperta: *Biserici de lemn, Ľudmila Lakomá – Krausová (Slovacia), 2015*
Wooden Churches, Ľudmila Lakomá – Krausová (Slovakia), 2015

ISBN 978-606-37-0979-1

Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor. Articolele publicate au fost evaluate fiecare în parte de doi recenzanți.

The resposibility regarding the content of the articles belongs exclusively to the authors. The published articles were reviewed individually by two reviewers.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

Introducere
Eclesiologia azi – Sensul unei lumi în criză

Unicul Mijlocitor, Hristos, a stabilit pe acest pământ Biserica Sa sfântă, comunitate de credință, de speranță și de dragoste ca organism vizibil; El o susține fără încetare și prin ea revarsă asupra tuturor harul și adevărul. Dar societatea organizată ierarhic, pe de o parte, și trupul mistic al lui Hristos, pe de altă parte, adunarea vizibilă și comunitatea spirituală, Biserica de pe pământ și Biserica plină de bogății cerești nu trebuie considerate ca fiind două entități, căci formează o singură realitate, complexă, constituită dintr-un element uman și divin (Vatican II, Lumen Gentium, n. 8).

În momentul lansării invitațiilor la lucrările Simpozionului aminteam că lumea de azi trece printr-o criză economică, politică, socială, antropologică și religioasă. Este vorba, de fapt, de o *criză de sens*. A găsi sensul existenței este o urgență inedită în istoria lumii. A defini identitatea particulară în raport cu identitatea de grup și a regăsi solidaritatea implică regândirea comuniunii ecleziale. Între timp s-a adăugat o altă criză. La momentul lansării invitațiilor nimeni nu prevedea că vom trăi o criză sanitară generată de o pandemie, evenimente care erau tratate de societate ca un tablou din epoci de mult apuse – în ciuda persistenței și permanenței epidemiilor și episoadelor pandemice în lume – cu o încredere nelimitată într-o știință omenească atotputernică aflată într-un progres permanent de evoluție, plin de orgoliu, omul încercând să se substituie lui Dumnezeu.

„Încremenirea lumii" în urma măsurilor sanitare decise pe criterii politice a dărmat edificiul conceptual consumist construit din cărți de joc așezate într-un echilibru instabil. Acum, când criza sanitară nu s-a terminat încă, forțele de inerție tind să îl reconstruiască cu încăpățânare, iar pulsiunile progresiste tind să exagereze sub influența acelorași stereotipisme ideologice. Ieșirea din orice criză este o oportunitate pentru

a schimba comportamentul, mentalitatea, mecanismele care conduc spre repetarea cauzei care a generat criza. După un optim istoric care a permis dezvoltarea civilizației secolului XX, lumea desacralizată a alunecat spre o libertate luciferică care nu ține cont decât de ceea ce este material și trecător în om, de profit, de divertisment ieftin, invită la un hedonism bazat pe o sete permanentă ce nu poate fi astâmpărată dar care împinge compulsiv spre consum. Și acest om, lipsit de simțul sacrului, devine sclavul pulsiunilor inconștientului și revelatorul egoismului, geloziei și răutății gratuite în raport cu „celălalt", pe care în teologie și în filosofii îl identificăm cu „aproapele".[1]

Este posibil ca omenirea să fi intrat prin acest episod pandemic într-o perioadă de maxim al răspândirii agenților patogeni, proces ecosistemic care leagă biotopul de biocenoză și de patocenoză,[2] după scenariul valurilor de maladii infecțioase care s-au petrecut pe fundalul istoriei omenirii și însoțesc fenomenul uman. Dacă până acum procesele progresului tehnologic și civilizațional au neglijat aspectul sanitar, psihologic, cultural și spiritual legat de lumea în care trăim, suntem în pragul unui salt calitativ care va obliga toți actorii care acționează în istorie, să reacționeze în direcția armonizării relației om-societate, om-natură, om-cultură, om-spiritualitate.

Omul are nevoie de *„o convertire omenească și ecologică"*.[3] Biserica este „instrumentul" care poartă omenirea spre limanul mântuirii:

> „suntem în aceeași barcă, toți fragili și dezorientați, dar în același timp importanți și necesari, chemați cu toții să vâslim împreună, având toți nevoie să ne aducem mângâiere unii altora. Pe această barcă… suntem cu toții."[4]

---

1 Alexandru BUZALIC, *Anatomia unei crize 2019-2020. De la mutațiile unei culture în criză spre Biserica de mâine*, Galaxia Gutenberg, 2020, p.13.

2 cf. Mirko GRMEK, *Histoire du SIDA*, Payot, Paris 1995, p.25.

3 Papa Francesco, *A un esercito invisibile*, în „La vita dopo la pandemia", Libreria Editrice Vaticana, Cità del Vaticano 2020, p. 40.

4 *Predica Papei Francisc la momentul extraordinar de rugăciune în timp de epidemie*, vineri, 27 martie 2020.

Convertirea lumii de zi începe „de la periferii". Jean Delumeau observa această iminență a acțiunii în anii care au urmat imediat Conciliului Vatican II:

> „Pentru că încreștinarea, în țările așa zis creștine, nu a fost niciodată completă și nu putea să fie, pentru că aceasta a întâlnit mereu rezistență, pentru că creștinismul oficial a trădat Evanghelia devenind putere, pentru că Vestea cea Bună, a eliberării, devenise amenințare și constrângere, dezcreștinarea actuală – sigur, chestie serioasă și gravă – nu trebuie să constituie pentru creștini un motiv de descurajare. Aceasta reprezintă mai degrabă reîntoarcerea la bunul simț și la ceea ce este normal din punctul de vedere al Evangheliei. Și aceasta va fi un dat care, datorită lui, Cuvântul mântuirii este de acum înainte prezent în umilință, în sărăcie și în iubire la niște oameni liberi și să îl refuze."[5]

La ora actuală se conturează noi tradiții filosofico-teologice ancorate în istoria Bisericii care provin din misionarismul creștin, din noile ambiente eclesiale de pe continentele african, asiatic, american sau ca rezultat al dialogului dintre catolicism, protestantism și ortodoxie. Eclesiologia greco-catolică propune la rândul ei o teologie a unității întărită de martiriul sec. XX prin care Bisericile Unite au dat mărturie despre voința Mântuitorului „pentru ca toți să fie una" (Ioan 17, 21).

Lucrările susținute în plină „furtună care agită valurile istoriei", reflectă, în mare parte, o schimbare de viziune, sunt marcate de pulsul evenimentelor care au zdruncinat o lume „veche" și prevestesc schimbările care vor veni cu zorii epocii culturale de mâine.

Suntem în pragul unei noi epoci cultural-istorice care este pusă în fața unor schimbări majore de paradigmă. De schimbarea comportamentului social, economic, cultural și spiritual depinde nu numai calitatea, ci și supraviețuirea lumii de mâine. Acum lumea se redescoperă pe sine, de unde necesitatea promovării unei antropologii integrale (o concepție despre om care ține cont de toate dimensiunile ființării sale ca persoană

---

[5] Jean DELUMEAU, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977, p. 172.

în semnificație individuală, socială, fizică, culturală și spirituală[6]), acum se redescoperă faptul că „suntem cu toții în aceeași barcă", uneori în furtună, de unde necesitatea unei ecologii integrale (*o ecologie care, în diferitele sale dimensiuni, să integreze locul specific pe care ființa umană îl ocupă în această lume și relațiile sale cu realitatea care o înconjoară*"[7]), acum se redescoperă necesitatea resacralizării valorii vieții și a reformării acțiunii misionare a Bisericii, pentru că, așa cum spunea la sfârșitul secolului trecut Mircea Eliade, „*Dacă Dumnezeu nu există, totul este cenușă*".[8]

Editorii volumului

---

[6] cf. Alexandru BUZALIC, *Limites et ouvertures d'un modèle anthropologique intégrale dans la théologie fondamentale*, Simpozionul Internațional Școala Ardeleană, Ediția a X-a, Presa Universitară Clujană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 365 – 367.

[7] *Scrisoarea enciclică Laudato si a Sfântului PărintePapa Francisc despre îngrijirea casei comune*, n. 15.

[8] cf. *Mircea Eliade et la Redécouverte du Sacré*, documentar de Paul Barba-Negra, France Régions 3, Cluny Télé Films, 1987.

Unirea Florentină de la 1438-1439 și urmările avute printre români; o viziune istorico-ecleziastică

VASILE BARBOLOVICI[1]

Abstract: *The Florentine Union from 1438-1439 and the consequences among the Romanians; a historical-ecclesiastical vision*. The act of the Council of Ferrara-Florence between the years 1438-1439 had important consequences in Eastern Europe, in the sense of perceiving the accomplished fact, at least for a while. In the 15th century, the Florentine union had certain consequences, some important ones, for the Romanians from Transylvania. Initially, the union was believed and followed by the elites, especially as long as exhortations came from some Eastern hierarchs and political leaders led by the emperor of Constantinople. Then, especially after 1453, follows an intermediate stage, of insecurity, in which, however, the Catholics sought to apply the decisions of Florence, with the forcing of the note, against the background of the passive resistance of the Orthodox. The fall of Constantinople under the rule of the Ottoman Turks, that is, of an Islamic power, made the power of the emperor and his jurisdiction pass over the sultan. For the Western world, a serious dilemma and a deep disorientation were created in the question of church union.

Keywords: Church, Catholicism, ecclesiology, orthodoxy, union.

În jurul marilor și gravelor dispute din jurul unirii religioase, actul Conciliului de la Ferrara-Florența dintre ani 1438-1439 a avut urmări importante în Estul Europei, în sensul perceperii faptului împlinit, cel

---

[1] Prof. Dr. Vasile Alexandru Barbolovici, Institutul de Studii Ecumenice „San Bernardino", Venezia/Italia.

puțin pentru un timp. Se cunoaște că în luna august 1439 era plătit un notar care efectuase 310 copii ale bulei de unire și care urmau să fie trimise în toata creștinătatea[2].

1. Unirea de la Florența de la 1438-1439 și românii din Valahia și Moldova

Între popoarele ortodoxe care au fost implicate în mod direct în unirea de la Ferrara-Florența (1438-1439) se numără și românii, în primul rând cei din Transilvania și cei din Moldova[3]. În Moldova domneau atunci cei doi fii rivali ai principelui Alexandru cel Bun (1400-1432), Iliaș și Ștefan al II-lea. Acești doi principi, impulsionați de soli bizantini, au trimis delegați la Constantinopol pe mitropolitul Moldovei, Damian (care fusese numit de Patriarhia ecumenică), însoțit de logofătul Neagoe, ca și pe protopopul Constantin, locțiitorul mitropolitului[4]. De la Constantinopol, ei s-au îmbarcat pentru Italia, alături de ceilalți clerici răsăriteni, au participat la sinodul de la Ferrara-Florența și au acceptat actul de unire din 5-6 iulie 1439. Ei au declarat că în chestiunile dogmatice biserica Moldovei urmează îndeaproape atitudinea „Marii Biserici" (Patriarhia Ecumenică de la Constantinopol). Aplicarea celor decise la Florența și persistența unirii religioase au fost împiedicate în Moldova de cadrul general bizantin și de motive particulare. Reacției antiunioniste de la Bizanț i s-au adăugat consecințele diarhiei din Moldova (țara avea doi principi, care-și împărțiseră autoritatea inclusiv sub aspect teritorial!), toate acestea împiedicând transpunerea în practică a celor decise la Florența. Principele Iliaș, cu reședința la Suceava, fiind legat mai strâns de poloni, era mai concesiv fața de catolicism și, implicit, față de unirea

[2] J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Editura G.C. Sansoni Editore, Firenze 1967, p. 355, nota 1.

[3] A.A. V.V., *Academia Română. Istoria Românilor*, vol. IV De la universalitatea creștină către Europa „patriilor", Editura Enciclopedică, București 2001, pp. 321-322.

[4] J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Editura G.C. Sansoni Editore, Firenze 1967, p. 89, 106, 168.

religioasă, pe când fratele și rivalul său Ștefan (domnind în sud, în Țara de Jos), predispus la o alianță cu ortodocșii bizantini și sud-slavi, avea o atitudine antiunionistă. Probabil că în acest context (legat direct de împărțirea teritorială a puterii) trebuie înțeleasă și ridicarea episcopului de Roman (în Țara de Jos sau jumătatea de sud a Moldovei), Calist, la rangul de mitropolit. Noul scaun mitropolitan trebuia să sublinieze nu numai divizarea țării și tendința de independență a principelui Ștefan, dar și opoziția fermă a acestuia față de cele decise la Florența. În aceste împrejurări, actul unirii din 1439, semnat și de delegații Moldovei, a rămas fără urmări semnificative și de durată. Se știe doar că, prin 1454, mitropolitul moldovean Ioachim (fost de Agathopolis) era alungat din țară, sub acuzația că era adeptul unirii florentine. Atitudinea sa este deplin explicabilă, întrucât fusese numit în Moldova, la 1447, de împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul, unul dintre arhitecții unirii semnate la 1439[5].

Totuși, o anumită aplecare spre biserica latină a rămas în Principatele Române de-atunci, mai ales că o parte din populația urbană a acestora era catolică. Cronicile interne, dar și unele izvoare narative externe înregistrează trecerea la catolicism, în împrejurări speciale, în secolul al XV-lea a doi principi – Petru Aron al Moldovei (1451-1457, cu întreruperi) și Vlad al III-lea Drăgulea al Valahiei (1448-1476, cu întreruperi) – ceea ce însemna, în fapt, unirea lor cu Roma, pe fondul principiilor stabilite la Florența. De altfel, bisericile ortodoxe din cele două principate ale românilor au considerat atunci sinodul florentin drept unul canonic și ecumenic. O mărturie a Sfântului Scaun din 1444 vorbește despre români din Moldova trecuți la unire.[6] Totuși, în ultimul sfert al secolului al XV-lea mai ales, tot mai multele reacții oficiale de respingere a unirii florentine au condus la diminuarea drastică a efectelor

---

[5] V.A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438/1439),* Casa de Editura, *Academia Română Centrul de Studii Transilvane,* Cluj-Napoca, 2019, p. 70.

[6] C. Auner, *Moldova la soborul de la Florența*, București 1915, passim.

actului în lumea ortodoxă. În deceniul al nouălea al secolului al XV-lea, se consideră încheiate urmările Florenței în Țările rusești și în Uniunea polono-lituaniană.[7]

Mai puține lucruri se știu despre urmările unirii de la Florența printre românii din „cealaltă Valahie" (după expresia principelui Ștefan cel Mare al Moldovei), adică din Țara Românească (de altminteri, în mediile venețiene Moldova era numită adesea Valahia). S-au făcut în timp destule supoziții despre neparticiparea sau nemenționarea la conciliul florentin a vreunui mitropolit din această țară. Relativ recent, s-au oferit explicații pertinente acestei absențe. Se știe că în 1438 – anul deplasării delegației bizantine în Italia – sultanul Murad al II-lea pornea în campanie militară spre Țara Românească, Serbia și Ungaria. Acesta, neputând împiedica pornirea delegației generale bizantine, a reușit cel puțin să oprească delegația valahă din drumul său comun, cu ierarhii și demnitarii laici răsăriteni, spre Veneția.[8] Dar o veche scrisoare (publicată de Nicolae Iorga) trimisă la 6 iulie 1453, de la Târgoviște, de către un ierarh „grec" judelui primar al Sibiului (Oswald Wenczel) arată că cei mai înalți factorii de răspundere din Valahia au participat la proclamarea oficială a unirii religioase la Constantinopol, în 12 decembrie 1452.[9] Din analiza izvorului reiese că acesta era, de fapt, scris în comun de către doi ierarhi egali în grad (mitropoliți), proaspăt întorși (refugiați) de la Constantinopol. Autorul scrisorii este chemat *Samile* și fiind identificat cu Samuel, mitropolit al Țării Românești (cu scaunul la Târgoviște) în 1453. Celălalt – nenumit – nu putea fi decât al doilea mitropolit al țării, cel de

[7] A. A. Rusu, *op.cit.*, pp. 87-88.

[8] D. I. Mureșan, *Le Royaume de Hongrie et la prise de Constantinople. Croisade et union ecclésiastique en 1453*, Ana Dumitran, L. Mádly, Al. Simon (edited by), *Extincta est lucerna Orbis: John Hunyadi and his Time (In memoriam Zsigmond Jakó)*, în seria „Mélanges d'histoire générale", Nouvelle Série (general editor Ioan-Aurel Pop), secțiunea I. Between Worlds, nr. 2, Cluj-Napoca 2009, p. 487.

[9] N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^{e} siècle*, vol. IV (1453-1476), Bucharest 1915, pp. 65-68, no. 9.

Severin.[10] Cei doi înalți lideri bisericești români se răscumpăraseră dintr-o captivitate constantinopolitană, plătind suma de 70 000 de aspri și reveniseră cu greu în Țara Românească. Mitropolitul Samuel scria o scrisoare oficială pomenitului primar, dar și cetățenilor Sibiului, nobililor și tuturor celor care trăiau sub sfânta coroană a Regatului Ungariei. Formula de adresare arată că expeditorul scrisorii avea o anumită calitate care-i permitea să le vorbească global stărilor țării vecine. Într-adevăr, în jurul anului 1390, Patriarhia ecumenică de la Constantinopol conferise mitropolitului Țării Românești și titlul de exarh a toată Ungaria, ceea ce însemna că înaltul ierarh de la sud de Carpați avea jurisdicția oficială asupra întregii populații de credință răsăriteană din regatul menționat, inclusiv asupra marii mase de români de acolo. Or mesajul oficial al șefului religios al ortodocșilor din Ungaria către autoritățile din Sibiu și din întregul regat nu putea fi altul decât anunțarea participării la ceremoniile din 12 decembrie 1452, de la Constantinopol și, prin urmare, aderarea la uniunea religioasă și recunoașterea jurisdicției patriarhului Grigore Mammas, refugiat atunci la Roma[11]. În același timp, și menționatul mitropolit Ioachim al Moldovei (hirotonisit chiar de patriarhul Grigore Mammas, la 1447) era partizan al aceleiași uniri religioase în eparhia sa. În scrisoarea sa, mitropolitul Samuel anunța desigur și căderea capitalei Creștinătății răsăritene sub otomani (petrecute între timp), alături de intenția sultanului de a-și continua ofensiva spre alte state creștine precum Serbia și Ungaria. O speranță traversa, totuși, această tristă scrisoare: proclamarea uniunii (în termenii Florenței) putea conduce la asigurarea, conform judecății exarhului întregii Ungarii, egalității dintre adepții ritului oriental și ai celui latin (proclamată la Buda în 1440, cum se va vedea, de

---

[10] Mitropolia de Severin era a doua mitropolie a Țării Românești, fondată la începutul secolului al XV-lea și menționată încă în 1437. Nimic nu se opune existenței sale și la 1453. Vezi D. I. Mureșan, *Le Royaume de Hongrie*, p. 485.

[11] V.A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438/1439)*, Casa de Editura, *Academia Română Centrul de Studii Transilvane*, Cluj-Napoca, 2019, p. 72.

către Isidor de Kiev și recunoscută la 1443 de însuși regele Vladislav I) măcar în Regatul Sfântului Ștefan.[12] Avertismentul despre atacurile ulterioare, dat de mitropolitul român, se va adeveri în 1454, când Mehmed al II-lea se va îndrepta împotriva Serbiei. Ca urmare a acestor provocări și grave primejdii, abia în 1454 papa Nicolae al V-lea va proclama cruciada.

Ca urmare a considerațiilor de mai sus, se poate aprecia că și oficialitățile religioase ale Țării Românești au acceptat unirea bisericească (în 1452), fapt care s-a răsfrânt temporar și asupra credincioșilor bizantini din Regatul Ungariei.

De altfel, în țările cu populație mixtă, catolică și ortodoxă, uneori în proporții sensibil egale, unirea a avut consecințe mult mai importante.[13] Astfel de regate erau Polonia și Ungaria. La 5 aprilie 1440, mitropolitul Isidor al Kievului s-a întâlnit cu regele polonez Vladislav al III-lea la Cracovia, după care s-a ținut o liturghie de rit bizantin în catedrala aceluiași oraș. Suveranul polonez, devenit între timp și rege al Ungariei (cu numele de Vladislav I) a dat, în 22 martie 1443, la Buda un decret prin care recunoștea egalitatea „persoanelor bisericești… de rit grec și ale rutenilor” cu latinii, în cele două regate pe care le guverna. În Polonia, mitropolitul Isidor al Kievului, alungat din Rusia, a continuat efortul de transpunere în practică a unirii religioase, sfințind episcopi uniți la Chelm, Przemysl, Brest-Vladimir și Liov.[14]

2. Urmările Conciliului Florentin pentru românii din Transilvania și Ungaria

În Transilvania și în câteva regiuni vecine dinspre vest (cuprinse în Regatul Ungariei) majoritatea populației era românească, adică

[12] D.I. Mureșan, *Le Royaume de Hongrie*, p. 487.

[13] I.A. Pop, *The Ethno-Confessional Structure of Medieval Transylvania and Hungary*, Romanian Cultural Foundation, Cluj-Napoca 1994, passim.

[14] A.A. Rusu, *op. cit.*, pp. 88-89.

ortodoxă. Cu toate că episcopiile ortodoxe românești din această regiune istorică (voievodat în cadrul Regatului Ungar) se aflau sub jurisdicția și ocrotirea mitropoliei Valahiei și, din a doua jumătate a secolului al XV-lea, și a mitropoliei Moldovei (mai ales cele dinspre nord), ele făceau parte dintr-un regat catolic, cu misiune apostolică, regat în care exista o lungă tradiție de combatere a „păgânilor, ereticilor și schismaticilor". De aceea, hotărârea luată la Florența a influențat soarta bisericilor ortodoxe transilvane mai mult decât pe aceea a bisericilor din Moldova și Valahia. Strădania bisericii catolice ungare de a pune în practică unirea religioasă, conjugată cu efortul cardinalului Isidor, s-a reflectat în atitudinea credincioșilor români, precum și în atitudinea catolicilor față de aceștia. În elanul generat după Florența, unele așezăminte monahale și comunități răsăritene erau considerate membre de drept ale bisericii universale și erau numite „unite". În perioada în care Iancu de Hunedoara a fost voievod al Transilvaniei, guvernator și apoi căpitan general al Ungariei (1441-1456), mari mase de catolici și ortodocși au luptat împreună pentru gloria Creștinătății. Iancu însuși era un simbol în acest sens, pentru că provenea dintr-o familie românească ortodoxă trecută la catolicism. Ca o dovadă a deschiderii și destinderii din anii de după Florența, este de remarcat că Sfântul Scaun i-a numit (aproape concomitent) și pe Iancu de Hunedoara (un catolic) și pe Ștefan cel Mare (1457-1504), principele Moldovei (un ortodox), drept „atleți ai lui Hristos". Ambii aveau merite incontestabile, la nivel continental, în apărarea civilizației creștine europene[15].

Conciliul de la Ferrara-Florența a fost cea mai importantă acțiune de reunire a celor două ramuri ale Creștinătății apusene și răsăritene, care s-a soldat cu un document semnat de cele mai înalte autorități implicate. Din păcate, el nu a condus atunci la un rezultat de durată, dar a rămas un exemplu și un model pentru unirile bisericești ulterioare[16], inclusiv

[15] I.-A. Pop, *Națiunea română medievală. Solidarități etnice românești în secolele XIII-XVI*, Editura Enciclopedică, București 1998, pp. 70, 149.

[16] O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, second edition, Shoe String Press, Hamden Archon 1968.

pentru unirea românilor transilvăneni de la 1697-1701. Cele patru puncte care deosebeau cele două biserici și care au fost puse în discuție la Ferrara-Florența au fost acceptate de românii din Transilvania ca bază pentru intrarea lor în rândul bisericilor orientale din cadrul Bisericii Catolice. De aceea, fără cunoașterea istoriei Conciliului de la Ferrara-Florența, nu se poate înțelege corect formarea și activitatea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice[17].

Deși prelații de pe cuprinsul Regatului Ungariei au lipsit, în general, de la sinodul de la Florența, ei fiind cunoscuți drept partizani ai conciliariștilor întruniți la Basel, sunt indicii despre anumite prezențe ungare în marele oraș toscan la 1439. Au fost cu siguranță acolo anumiți trimiși ai noului rege ungar Albert de Habsburg (1438-1439), care a primit o copie specială a bulei de unire de la Florența. La fel de bine informată despre deciziile conciliului și despre politica pontificală față de răsăriteni a fost și regina Elisabeta, văduva lui Albert, cea care avea să joace un rol politic important în Ungaria până la 1457.[18] Informarea corectă nu însemna însă concomitent și acceptare entuziastă, ci mai degrabă, cel puțin pentru un timp, reticență față de unire (deopotrivă în Ungaria și, mai ales, Polonia), adică față de un fel de cale de mijloc, neverificată și plină de neprevăzut.[19]

În Regatul Ungariei, angajat pe la jumătatea secolului al XV-lea într-un înverșunat conflict armat cu otomanii, atitudinea locuitorilor catolici față de creștinătatea răsăriteană s-a modificat, totuși, după conciliul florentin. Autoritățile laice și bisericești nu se mai raportau la românii, rutenii și sârbii din regat ca anterior, când se considerau exponente ale unui „regat apostolic”, dator să lupte neîncetat contra „schismaticilor”. Comuniunea bizantinilor cu Biserica romană, proclamată la 1439, crea treptat atitudini de acceptare deopotrivă față de

---

[17] V.A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438/1439)*, Casa de Editura, *Academia Română Centrul de Studii Transilvane*, Cluj-Napoca, 2019, p. 74.

[18] A.A. Rusu, *op. cit.*, pp. 90-91.

[19] Al. Simon, *Feleacul (1367-1587)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2004, p. 30.

straturile inferioare „grecești” ale societății și față de ierarhia bisericilor de rit grec. Discriminarea și excluziunea păreau să facă lor conviețuirii și acceptării. Astfel, la 22 martie 1443, printr-un decret dat la Buda, regele Vladislav al Ungariei și Poloniei, într-un moment când se elaborau importante planuri de cruciadă, stabilea pentru clerul bizantin sau „persoanele ecleziastice … de rit grecesc sau al rutenilor” (*personis ecclesiasticis … ritus Graeci et Ruthenorum*), adică pentru preoții ortodocși, indiferent de etnie, aceleași drepturi, privilegii și imunități ca și acelea ale clerului latin din Polonia și Ungaria.[20] Era un act inedit: pentru prima oară în istoria celor două regate catolice, suveranul oferea preoțimii răsăritene (altădată discriminate și chiar prigonite) un statut juridic privilegiat, aidoma preoțimii catolice.[21] Considerăm că numai decizia de unire a sinodului florentin a putut determina o astfel de măsură. Din păcate, moartea regelui în 1444 (în bătălia de la Varna) a stânjenit și chiar a oprit apoi manifestarea efectelor decretului menționat, dar noua atitudine a autorităților față de creștinii răsăriteni (români, ruteni, sârbi) s-a manifestat încă timp de câteva decenii.

Legații pontificali trimiși în Ungaria acelor ani de după Florența erau tocmai foști participanți la conciliu și buni cunoscători ai bisericilor răsăritene și ai chestiunilor unirii. Așa a fost cardinalul Giuliano Cesarini, promotor, pe fondul unirii, al unei mari cruciade contra turcilor, terminate însă cu dezastrul creștin de la Varna (1444), unde și-a găsit el însuși sfârșitul. Alți trimiși au fost minoritul Fabian de Bahia cu unii confrați ai săi (1444), destinați să favorizeze unirea în Moldova, Valahia, Transilvania, Bulgaria, regiunile ungurești[22] etc., ca și Cristoforo Garatone, aflat între redactorii actelor unirii la Florența și devenit sol

[20] M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, pp. 78-80. A. A. Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii*, p. 89.

[21] O. Ghitta, *op. cit.*, pp. 38-39.

[22] Hurmuzaki-Densușianu, *Documente*, I/2, pp. 711-714.

papal pentru aplicarea unirii în Răsărit.[23] Mari contribuții au avut Ioan de Capestrano, cu rol important în unirea armenilor (1449) și în organizarea cruciadei de la Belgrad (1456) conduse de Iancu de Hunedoara și Isidor, mitropolit al Kievului și al tuturor Rusiilor, adept fervent al unirii. Acesta din urmă a fost în Ungaria de cel puțin patru ori în intervalul 1434-1442 și a dat o enciclică la Buda, în 1440, pentru toți supușii Patriarhiei ecumenice de la Constantinopol – ruși, sârbi, români și alții – cerându-le să primească în chip decis unirea și explicându-le rosturile sale. Prin acest document și prin altele, li se cere credincioșilor de rit bizantin să nu mai accepte vreo discriminare față de latini și li se explică principiile unirii: nu mai există deosebiri între latini și bizantini; se restabilește unitatea bisericească creștină; se acceptă validitatea botezului ortodox; se admite accesul reciproc în bisericile de rituri diferite; sacramentele preoților latini sunt valabile și pentru bizantini; se poate folosi la cuminecătură pâinea dospită și nedospită; ritul „grecesc" și căsătoria preoților răsăriteni sunt primite de către Sfântul Scaun etc. Se știe că înaltul ierarh unit Isidor de Kiev a contactat în Ungaria mari demnitari ai regatului, între care palatinul, banul Dalmației și Croației, voievodul Transilvaniei și comitele de Timiș, care aveau cu toții drept supuși numeroși ortodocși, majoritari în anumite regiuni.[24]

În vederea aplicării deciziei luate la Florența, autoritățile laice ungare, biserica latină din această țară, coordonată de Sfântul Scaun, precum și ierarhia bizantină au luat anumite măsuri. Cum s-a văzut din scrisoarea de la 1453, comentată mai sus, cei doi mitropoliți ai Țării Românești, dintre care primul (Samuel) era și exarhul Ungariei, anunțau autoritățile despre aderarea lor la unirea semnată în 1452 la Constantinopol și fidelitatea față de patriarhul ecumenic unit Grigore Mammas. Însă măsurile pentru consolidarea unirii din Regatul Ungariei

---

[23] A.A. Rusu, *Cristoforo Garatone e Giovanni di Hunedoara*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie A. D. Xenopol Iași*, vol. XXIV, partea a 2-a, 1987, pp. 18-26.

[24] *Idem*, *Ioan de Hunedoara și românii*, pp. 92-94.

nu s-au putut sincroniza prea bine, deoarece viziunea asupra unirii nu era întotdeauna concordantă, nu numai între Biserica romană și cele răsăritene, ci și între Sfântul Scaun și biserica catolică ungară. În general, regii Ungariei au sprijinit de la un timp aplicarea în țara lor, atât de eterogenă, a măsurilor luate la sinodul florentin. O chestiune importantă în aceste regiuni greco-latine era administrația bisericească (în dioceze și eparhii), dificil de rezolvat în practică. Se știe că rânduiala canonică nu îngăduia doi episcopi în aceeași regiune ecleziastică, de aceea păstorirea formală a uniților a fost încredințată episcopului catolic al Transilvaniei, cu reședința la Alba-Iulia, în persoana polonezului Matei de Labiszyn.[25] Chestiunea era sensibilă și greu de pus în practică, din varii motive. Singurul aspect concret reieșit din izvoare în legătură cu această păstorire este legat de veniturile bisericești. Franciscanii dau de știre Romei că introducerea fermă a decimelor ecleziastice pentru aceia care nu le plătiseră anterior provoca nemulțumiri și împotriviri. Pe de altă parte, se știe că și în practica obișnuită se percepeau adeseori dijmele catolice de la românii (ortodocși) din răsăritul Ungariei, fapt care provocase nemulțumiri și înainte de conciliul florentin, mai ales că românii aveau o dare a lor specifică (față de puterea centrală), numită *quinquagesima ovium* (cincizecimea sau datul oilor) sau *quinquagesima Valachorum* (cincizecimea românilor). Tocmai de aceea, voievodul, guvernatorul și căpitanul Iancu de Hunedoara, la 1446 și 1453, a determinat concesiunea acestei dări către episcopia Transilvaniei. Prin aceasta, biserica catolică primea anumite venituri sigure de la românii considerați uniți, pe de o parte, iar ierarhia catolică intra în legături cu acești români, pe de altă parte. La 1468, regele Matia Corvinul (1458-1490), fiul lui Iancu, tot pentru a netezi asperitățile, decidea să se perceapă dijme numai de la românii de pe pământurile stăpânilor catolici, ceea ce arată că existase tendința de a se lua aceste dări de la toți românii. Dijmele percepute cu prea mare strictețe de la ortodocși, ca și subordonarea lor față de ierarhia catolică aveau să rămână

[25] *Ibidem*, p. 96.

motive de dispută și piedici în calea aplicării ferme a deciziilor de unire. De aceea, unii frați franciscani, buni cunoscători ai situației, au cerut de câteva ori temperare în chestiunea dijmelor și acceptarea unei ierarhii ortodoxe unite pentru români, diferite de cea catolică de la Alba Iulia. Propunerile franciscane veneau pe fondul unei cunoașteri concrete a situației și vizau salvarea deciziei de unire luate la Florența.

Ierarhia proprie se putea realiza parțial printr-un vicar episcopal „grec", cum se mai făcuse și altădată și cum prevedeau hotărârile conciliului al IV-lea de la Lateran, din 1215 sau, în chip plenar, prin instituirea (recunoașterea) unui al doilea episcopat ("grecesc") în același teritoriu. Și această soluție, formal necanonică, se mai practicase cu succes în alte locuri. Astfel, „grecul" Macarie de la Constantinopol, cu titlul de „episcop de Halici", vine în Ungaria ca prelat unit, dar cu jurisdicție asupra „celor ce trăiesc după ritul grec" (*qui secundum ritum Graecorum vivunt*) pe teritoriul diocezelor de Oradea, Transilvania și Agria, „în acord cu decretul conciliului ecumenic florentin" (*iuxta decretum concilii ycumenicii florentini*).[26] Cu alte cuvinte, Macarie activa ca ierarh pentru o mare parte dintre ortodocșii uniți din Ungaria, mai ales pentru români. El a funcționat cam un deceniu, cu împliniri, nereușite și dificultăți, ultimele venite mai ales din partea episcopului catolic de la Alba Iulia și a unor conducători laici. Neînțelegerile cu episcopul catolic al Transilvaniei reies dintr-o bulă papală de la 1466, care lua apărarea episcopului unit față de intruziunile celui dintâi. Deși anumite opinii înclinau să fixeze reședința lui Macarie la Feleac, lângă Cluj-Napoca (Klausenburg, Kolozsvár), pe un domeniu regal (și nu pe unul nobiliar)[27], datele istorice nu par să confirme o astfel de ipoteză. Apariția scaunului felecan este atestată abia în jurul anilor 1480, fiind pusă în legătură cu trimiterea în Ungaria a inchizitorului Nicolae de Cașovia, în 1482, la doi

[26] M. Diaconescu, *op. cit.*, p. 48.
[27] A.A. Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii*, pp. 101-104.

ani după ce regele Matia amenințase Roma cu trecerea la ortodoxie.[28] De asemenea, această întemeiere, sub aspect canonic, poate însemna un transfer al vechiului scaun mitropolitan al Severinului (ajuns la 1419 sub stăpânire ungară), unde ființase a doua mitropolie a Țării Românești. Totul se va fi făcut sub semnul autorității exarhale a mitropolitului Valahiei asupra ortodocșilor din Ungaria. Curând însă, în împrejurări istorice speciale, acest scaun de la Feleac va ajunge pentru câteva decenii sub autoritatea mitropoliei de la Suceava și sub patronajul principilor Moldovei. Recunoașterea de către regele Ungariei, la 1494, a unui arhiepiscop ortodox în Transilvania, corelată cu atestarea (în Moldova), la 1498, a unei mitropolii cu sediul la Feleac, arată existența unui ierarh (prelat) superior bizantin al românilor transilvani, cu reședința lângă Cluj. Acordul regesc poate să presupună o atitudine unionistă a acestui arhiepiscop (pentru catolici) sau mitropolit (pentru ortodocși). Pomenitul Macarie însă, episcopul bizantin al ortodocșilor uniți în conformitate cu deciziile sinodului florentin, nu a avut o reședință fixă, în cei circa 10 ani de păstorire a sa peste o arie foarte vastă.

Autoritatea episcopului (arhiepiscopului sau mitropolitului) de la Feleac este atestată de-a lungul câtorva decenii pentru aproape întreg teritoriul Transilvaniei, din preajma Clujului până în zona Sibiului (unde Macarie primea, la 1469, sprijinul voievodului pentru strângerea dijmelor de-acolo) și din ținutul Brașovului (de la al cărui jude, un alt episcop cerea sprijin, înainte de 1500, pentru colectarea taxelor preoților din Țara Bârsei) și până în Țara Hațegului. Cam în același timp cu episcopia română unită (sau considerată unită, în cercurile catolice) de la Feleac se creează un scaun similar la Munkács (azi Mukacevo, în Ucraina), grație eforturilor mitropolitului Isidor de Kiev, căruia îi erau arondați probabil românii din Maramureș și din alte regiuni nord-estice ale Ungariei.[29]

---

[28] Al. Simon, *Feleacul*, p. 103.

[29] *Ibidem*, pp. 105-106.

În această perioadă de câteva decenii a funcționării unirii florentine, românii din Regatul Ungariei s-au bucurat de anumite împliniri pe plan social-politic și cultural, datorate unei conjuncturi mai generale și unor cauze complexe, conjugate. Între ele, în prim plan trebuie plasate „cruciadele târzii", adică uriașul efort diplomatic și militar al creștinilor de ambele rituri de împiedicare a înaintării otomane spre nord, nord-vest și vest și de eliberare a teritoriilor creștine cucerite de musulmani în Europa Centrală și Sud-Estică. Numai că cele două procese sunt legate indisolubil: un motiv principal al acceptării unirii de către bizantini a fost speranța ajutorului venit din Apus pentru salvarea Bizanțului și a creștinilor răsăriteni cuceriți ori amenințați de turci, pe de o parte; pe de alta, conducătorii catolici ai regatelor mixte din Europa Central-Orientală vedeau în unire un prilej de coagulare a energiilor popoarelor lor – în parte de rit bizantin – pentru apărare și pentru evitarea destinului trist al statelor de la sud de Dunăre. Cu alte cuvinte, unirea religioasă a alimentat energiile cruciadelor târzii, iar această luptă comună în numele Crucii a dat serioase speranțe pentru continuarea eforturilor începute la Florența și pentru îndeplinirea deciziilor luate acolo.

Trebuie observat că, în ciuda unor stângăcii și erori legate de strângerea decimelor de la supușii bizantini, episcopiile catolice din Oradea și Alba Iulia au sprijinit pe alocuri ridicarea socială a micii feudalități românești, prin recunoașterea în scris a unor vechi libertăți și acordarea de drepturi pentru cnezii și voievozii de pe domeniile lor. Iar puterea politică centrală – în speță urmașii direcți ai lui Sigismund de Luxemburg – au evitat presiunile de atragere forțată la catolicism a popoarelor și populațiilor de rit bizantin din Ungaria.[30] Firește, toată această orientare s-a produs în contextul rolului politic de prim rang deținut în acest regat de către Iancu de Hunedoara, în intervalul 1441-

[30] Z. Pâclișanu, *Propaganda catolică între românii din Ardeal și Ungaria înainte de 1500*, Blaj 1920, pp. 24-25.

1456, provenit dintr-o familie românească transilvăneană.[31] Astfel, pe la jumătatea secolului al XV-lea, se creează un formular special de cancelarie destinat românilor și stăpânirilor românești din districtele românilor și este afirmată noțiunea de „nobili români” (*nobiles Valachi*) recunoscuți sau pe cale de a fi recunoscuți. Cancelaria regească se adresează acum global, unor grupuri de români (comunități), care primesc recunoașteri de vechi libertăți și scutiri sub formă de privilegii. Faptul arată că, cel puțin pentru o perioadă de timp, încetase lupta contra „schismaticilor”, din moment ce aceștia, considerați uniți, erau acum parte egală a bisericii universale. Se contura calea ca românii transilvăneni, prin elita lor, să devină din nou o stare (grup privilegiat) participantă la putere, alături de nobilii ungari, de sași și de secui, cum se întâmplase pentru scurt timp, înainte de venirea Angevinilor și mai ales înainte de domnia lui Ludovic I (1342-1382).

În viziunea papalității (exprimate parțial de Ioan de Capestrano) și a regalității ungare (susținute prin Iancu de Hunedoara), fruntașii românilor trebuiau atrași la marele efort antiotoman și răsplătiți pentru importantele lor merite militare. Ioan de Capestrano a avut inițial o atitudine radicală, modelată ulterior în funcție de împrejurări. Astfel, pentru fratele franciscan pomenit, cruciada antiotomană trebuia să însemne convertirea ortodocșilor din regiunile Banatului și Hunedoarei. Înainte de marea confruntare de la Belgrad, el i-a chemat pe episcopii catolici de Alba Iulia și Oradea, pe nobili și pe dregători să ardă bisericile românești și să-i alunge pe preoții care refuzau botezul catolic, ceea ce contravenea flagrant deciziilor conciliului florentin.[32] Însă, în fața mulțimilor venite să apere Creștinătatea la Belgrad – mulțimi în mare parte necatolice –, discursul legatului papal a devenit mai moderat, în acord cu realitatea palpabilă: „sunt amicii noștri oricare dintre aceia care vor să stea alături de noi contra turcilor …; pe schismaticii sârbi, români,

---

[31] I.-A. Pop, *Numele din familia regelui Matia Corvinul – de la izvoarele de epocă la istoriografia contemporană*, în *Studii și materiale de istorie medie*, vol. XXVI, 2008, pp. 111-138.

[32] M. Diaconescu, *Les implications*, p. 45.

pe eretici, iudei și pe orice fel de necredincioși, care vor să fie alături de noi în această furtună, îi înconjurăm cu amiciția noastră" (*quicumque etiam nobiscum assistere contra Turcos volunt amici nostri sunt …; Rassiani schismatici, Valachi, Iudaei, heretici et quicumque infideles nobiscum în hoc tempestate esse volunt eos amicitia complectamur*).[33] Iancu, format într-un mediu familial și local care stimula comuniunea creștină, s-a sprijinit fără rezerve pe cnezii și voievozii români, pe mica nobilime românească, considerată acum nu „schismatică", ci „creștină", în lupta contra islamicilor. În funcțiile sale de voievod al Transilvaniei (1441-1446), de guvernator al Ungariei (1446-1452), de căpitan general al regatului (1453-1456) – alături de altele pe care le-a avut – Iancu de Hunedoara, devenit de departe cel mai bogat om din țară, a susținut cu temperare prozelitismul lui Ioan de Capestrano, a acceptat prezența ierarhilor bizantini la Hunedoara (domeniul său de bază), a avut lângă el preoți români, a trimis peste tot unde erau țări compacte (regiuni istorice) românești demnitari români, a făcut masive donații pentru români, pentru „nobilii români", după reguli tradiționale de stăpânire, aplicate districtelor românești, a dat privilegii unor biserici și mănăstiri „grecești" (bizantine), nu doar din Transilvania, ci și din Valahia, Belgradul sârbesc, Mukacevo, a colonizat slavi ortodocși (din Balcanii ocupați de turci) în Transilvania și Banat[34] etc. Toate acestea s-au putut petrece pe fondul unirii religioase, care a funcționat timp de câteva decenii.

Această politică a continuat în anumite direcții și sub regele Matia Corvinul (1458-1490), fiul lui Iancu de Hunedoara, prin daniile și confirmările de moșii pentru români și prin unele privilegii către preoții și bisericile românilor. De exemplu, acum sunt atestați mai mulți preoți români stăpânitori de pământuri și beneficiari ai unor procese de stăpânire; la 1479, Matia aprobă scutirea preoților români din Maramureș de taxele pentru rege, iar la 1468 și 1481 se ocupă de reglementarea

---

[33] A.A. Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii*, p. 108.

[34] A.A. Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii*, pp. 109-111.

dijmelor bisericești din partea românilor de pământurile episcopiei de Alba Iulia (la 1481 este oprită orice strângere a acestei dijme); în 1476, trimisul regelui se plânge papei că credincioșii de rit grecesc din sudul țării erau persecutați de prelații catolici, care, în condițiile presiunilor turcilor, ar fi trebuit să-și tempereze zelul.[35] Iar papa, în urma acestei intervenții, poruncește clerului catolic din Ungaria să recunoască botezul creștinilor de rit grecesc (*Christiani de ritu Greco*) din părțile vecine Serbiei, să nu-i mai jignească în predicile lor și să le acorde asistență pastorală.[36] Înalta decizie se află în deplin acord cu documentul semnat în 1439 la Florența.

Unirea a mai avut un efect, de această dată cultural, pentru români: prezența atâtor trimiși din Peninsula Italică în Ungaria și Transilvania și chiar în cele două principate românești de la sud și est de Carpați, a accentuat conștiința romanității în rândurile elitei românilor, pe de o parte, ducând în Occident mesajul existenței unui popor latin, situat la nord de Dunăre și în Carpați. Nu de puține ori, umaniștii au folosit latinitatea ca un mijloc de atragere la unire, de convingere pentru acceptarea deciziilor Florenței, pentru convingerea scepticilor din Occident că aceste decizii se pot aplica și au șanse de izbândă[37].

Există puține știri despre modul concret în care acești români s-au integrat comandamentelor unirii de la Florența. Se cunoaște un privilegiu de la 1442, dat de regele ungar jagiellon Vladislav „călugărilor uniți" de la mănăstirea din Perii Maramureșului[38], la „rugămintea numeroșilor credincioși români din Țara Maramureșului", ceea ce sugerează, cu oarecare prudență, o adeziune de masă la ideile acestor călugări uniți și ale unirii în general. Firește, se poate nota, cum s-a mai observat deja, că

---

35 I. Drăgan, *Nobilimea românească din Transilvania între anii 1440-1514*, Editura Enciclopedică, București 2000, pp.263-408.

36 I. Drăgan, *Nobilimea românească*, p. 103.

37 V.A. Barbolovici, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438/1439),* Casa de Editura, *Academia Română Centrul de Studii Transilvane,* Cluj-Napoca, 2019, p. 82.

38 M. Diaconescu, *op. cit.*, pp. 34-36.

mănăstirea din Peri, având încă de la 1391 rang de stavropighie patriarhală, s-a unit prompt, executând îndemnuri (dacă nu chiar cereri imperative sau porunci) venite de la Constantinopol. Românii de rând erau păstrători ai tradiției, iar clerul mărunt de țară (de la sate) nu era în măsură să respingă ori să comenteze tezele unirii, formulate de o serie de teologi atât de eruditi. În afară de pomenitul episcop „grec" unit Macarie, de după 1460, mai este menționat anterior un episcop răsăritean, anume Ioan de Caffa, acuzat de unii că „nu urma nici legea romană, nici cea grecească". Tocmai de aceea, ca și pentru faptul că a activat inițial cu aprobarea lui Iancu de Hunedoara (pe domeniul căruia și-a avut reședința și averea), trebuie privit ca un adept al unirii din perspectivă locală ortodoxă, intrat apoi în conflict cu Ioan de Capestrano, pentru ideile catolice excesive sau nerealiste ale acestuia din urmă. Se mai cunosc doi protopopi români, unul în Hunedoara (opus și el politicii prea brutale practicate de cercurile franciscane din jurul lui Ioan de Capestrano) și altul în Beiuș (Crișana), uniți cu Roma și supuși probabil jurisdicției episcopale de la Alba Iulia, respectiv Oradea (unde funcționau două vechi episcopii catolice). Pe fondul avantajelor unirii, călugării menționați din Peri câștigă un proces cu „oaspeții" vecini; călugării bizantini de la mănăstirile Tismana și Vodița (din Valahia) primesc privilegii în Transilvania și Ungaria; monahii „greci", de oriunde de sub jurisdicția suveranului Ungariei, sunt puși sub protecția regală împotriva abuzurilor minoriților prea zeloși.[39]

Un autor de la începutul anilor 1800 Fessler,(semnalat de istoricul Augustin Bunea, pe la 1900) menționează faptul că s-ar fi unit cu Roma 60-70 de „biserici principale" și 1500 de „biserici parohiale" din Transilvania, conform unor date scoase din documente ale secolului al XVII-lea.[40] Faptul este greu de susținut, fiindcă, la ora actuală, cu puținele

[39] A.A. Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii*, pp. 113-115.
[40] I.A. Fessler, *Die Geschichte der Ungarn und ihre Landsassen*, IV, Leipzig 1816, p. 1126.

date disponibile, este imposibil de verificat.[41] Oricum, se cunosc după Florența și o serie de nobili români în raporturi strânse cu biserica catolică. La 1471, biserica din satul Cuhea[42], unde trăise Bogdan, voievodul Maramureșului și apoi întemeietorul și voievodul Moldovei independente, avea hramul Sfântului Rege Ștefan, iar *Psaltirea șcheiană*, unul dintre primele texte păstrate în limba română (elaborat în secolul al XV-lea), are încă simbolul credinței cu *Filioque*, conform unuia dintre cele patru puncte de la Florența. De asemenea, părinții iezuiți au găsit în secolul al XVII-lea comunități românești bănățene de rit latin, dar cu sărbători ținute după obiceiul „grecesc" (*feste alla greca*).[43] Mărturia arată fie că pe alocuri fusese impus ritul roman, pe fondul precedent al credinței răsăritene păstrătoare ale vechilor forme, fie că ritul bizantin avea să fie abandonat treptat în favoarea celui latin, după eșecul unirii florentine.

Din datele păstrate și cunoscute până în prezent trebuie relevat că unirea de la 1439 nu a ajuns să fie peste tot un fenomen de profunzime, perceput în esența lui de masele de credincioși. Ea a rămas în mare măsură un act al ierarhiei și al vârfurilor laice. Datorită nesiguranței vremurilor și oamenilor, deopotrivă catolicii și ortodocșii au oscilat în definirea, înțelegerea și promovarea unirii. Din partea trimișilor papali, mai ales franciscani, s-a simțit mereu o pendulare între unire și convertire, în sensul că unirea pe baza celor patru puncte li se părea multora formală, nesinceră, insuficientă și ineficientă. De aceea, s-a forțat adesea convertirea, uneori cu măsuri mai dure, care țineau de forța brațului secular. În rândul preoților și nobililor români se simte, pe de altă parte, o anumită dezorientare. Unele documente latine numesc clar

---

41 Se poate ca documentele lui Fessler să fi avut în vedere unirea din secolul al XVII-lea și să se fi produs o confuzie de planuri cronologice.

42 T. SĂLĂGEAN, *Societatea româneasca la începuturile evului mediu (secolele IX-XIV)*, p. 212, in *Istoria României,* coord. I.A.Pop – I.Bolovan, Casa de Editura: Institutul Cultural Român, Cluj-Napoca 2004.

43 A.A. Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii*, pp. 120-124.

nobili români catolici (trecuți la catolicism), dar care, după surse slavone, erau bizantini. Ei puteau fi foarte bine uniți, dar și heterodocși, adică „latini” în împrejurări și manifestări oficiale și „greci” în satele lor de baștină, în comunitățile și în bisericile tradiționale. Ioan de Capestrano scrie că a convertit zeci de mii de „schismatici”, ceea ce este, în mod sigur, exagerat, dar dovedește că mulți factori din partea Sfântului Scaun nu urmăreau atât unirea după regulile florentine, cât atragerea fermă și totală la catolicism[44]. În această atmosferă de interferențe, se remarcă și un sincretism religios în biserici, cu influențe reciproce: sunt pictați acum (cum se întâmpla sporadic și în trecut) „sfinții regi” catolici unguri (Ștefan, Emeric și Ladislau) în unele biserici bizantine românești, în vreme ce, în paralel, arta românească bizantină influențează destul de vizibil anumite ansambluri picturale catolice.[45] Se văd atestate mai multe legături ale românilor cu catolicii și ale catolicilor cu bizantinii, inclusiv prin trimiterea tinerilor români la școli catolice, prin instruirea unor notari (dieci) români de „latinie” (scribi pricepuți la limba latină), prin redactarea unor texte românești cu alfabet latin (în locul celui chirilic, moștenit din slavonă, în ambianța ortodoxiei). Deși scrisul în limba română, impulsionat de mai mulți factori și de variate împrejurări, se impune în epoca Reformei protestante, începuturile sale preced secolul al XVI-lea și pot fi legate tocmai de atmosfera unirii florentine, de influența catolicismului de după 1439, de legăturile cu Roma și de revigorarea cunoașterii latinității românilor. Mai ales după pronunțarea unirii florentine, în deceniile care au urmat, sursele umaniste semnalează mai mulți români care susțineau în fața străinilor descendența lor de la Roma (din legiunile și coloniile romane, aduse în Dacia de împărații romani) și se mândreau cu acest fapt.

---

[44] V.A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438/1439)*, Casa de Editura, *Academia Română Centrul de Studii Transilvane*, Cluj-Napoca, 2019, p. 84.

[45] M. Porumb, *Ctitori și artă românească în Transilvania*, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj-Napoca*, XXIII, 1980, p. 118; V. Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările Române*, Editura Academiei Române, București 1959, p. 761.

Unirea decisă la 1439 a avut urmări restrânse nu doar între români, ci și în întregul Răsărit. Cauzele reușitei parțiale și de scurtă durată sunt multiple, iar analiza lor s-a făcut în chip pertinent, deși cu varii conotații subiective și confesionale, de-a lungul timpului. În Ungaria, un rol în limitarea procesului timid de acceptare a unirii l-a putut avea căderea Constantinopolului și apoi chiar regele Matia, prin orientarea politicii sale dinspre sud-est și dinspre angajarea în cruciadele târzii spre conflicte cu suveranii creștini și țările dinspre vest (Cehia, Austria, Germania). Astfel, stimulentul frontului comun antiotoman care putea întreține unirea a trecut pe plan secund, s-a diminuat ori chiar a dispărut. Un alt factor perturbator au putut să fie și exagerările latine, forțarea notei, tendința de transformare a unirii în convertire, despre care sunt mărturii destul de consistente. Se mai știe, tot din mărturii latine, cât de nocivă a fost uneori tendința unor episcopi latini de percepere strictă a decimelor ecleziastice de la supușii bizantini, neobișnuiți în multe locuri cu acestea. Un alt factor important a fost chiar nobilimea catolică maghiară care, în chip paradoxal, nu dorea unirea, fiindcă nu înțelegea să împartă veniturile percepute de la români cu biserica catolică[46], mai ales că, în multe cazuri, îi fusese concesionată de către rege și perceperea cincizecimii oilor de la aceiași români. Pe de altă parte, plasarea bizantinilor uniți într-o biserică oficială de-acum, ar fi stricat „echilibrul” celor trei stări (nobili, sași, secui), readucând marele grup al românilor la putere, fapt considerat periculos pentru privilegiați. Cu alte cuvinte, nobilimea oficială nu era dornică să împartă puterea cu alții, excluși până nu demult tocmai sub pretextul că erau „schismatici”. De aceea, stările și mai ales nobilimea se temeau de marea prezență bizantină unită (românească) între factorii puterii. În fine, de importanță capitală a fost și rezistența românilor înșiși, atașați profund de tradiție și nereceptivi la schimbare. Credința bizantină devenise pentru acești români un mod de diferențiere, de rezistență și chiar de percepere a vieții, denumit în

46 A.A. Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii*, p. 125.

anumite mărturii „legea românească”. Iar forțarea notei din partea unor exponenți ai Romei apărea tocmai ca un atentat la esența acestei „legi”, aducător posibil de nesiguranță, de pedepse divine și de nenorociri. Lipsa de educație, asociată teama de nou, de imixtiune, ca și asocierea bisericii catolice cu oficialitățile Regatului Ungar și cu stăpânii de pământ i-au determinat pe români să rămână reticenți și să nu înțeleagă aproape nimic din rațiunile superioare ale unității bisericești[47].

Rămâne de discutat, firește, și sinceritatea demersului unirii la nivel local, deopotrivă din partea promotorilor catolici și bizantini. Cu alte cuvinte, se poate pune întrebarea cât din această întreprindere era dorință sinceră de asigurare a unității și forței Bisericii universale, una și nedespărțită, conform vechilor canoane, și cât era atitudine interesată în promovarea unor avantaje lumești, multe dintre ele de natură materială. Adevărul este că, în stadiul actual al cunoștințelor, s-au descoperit mărturii de ambele feluri, deopotrivă din partea „latinilor” și a „bizantinilor”.

Concluzii

În concluzie, se poate spune că unirea florentină a avut în secolul al XV-lea anumite urmări, unele importante, pentru românii din Transilvania. Inițial, unirea a fost crezută și urmată de către elite, mai ales atât timp cât veneau și îndemnuri de la unii ierarhi răsăriteni și de la capii politici în frunte cu împăratul de la Constantinopol. Apoi, mai ales după 1453, urmează o etapă intermediară, de nesiguranță, în care s-a urmărit totuși de către catolici aplicarea deciziilor Florenței, cu forțări ale notei, pe fondul rezistenței pasive a ortodocșilor. În fine, spre capătul domniei lui Matia se vede insuccesul la nivel global, deși sunt menționate încă persoane și chiar comunități românești unite sau care par unite. Cea mai mare persistență a procesului unionist se semnalează în regiunile Hațeg,

[47] V.A. BARBOLOVICI, *Conciliul de la Ferrara-Florența (1438/1439),* Casa de Editura, *Academia Română Centrul de Studii Transilvane,* Cluj-Napoca, 2019, p. 85.

Hunedoara, Maramureș și, posibil, în nordul Banatului, fără să se poată constata totuși o punte sigură de legătură între această unire timpurie și fenomenul masiv produs în Părțile Vestice în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, iar în Transilvania între 1697 și 1701. Eșecul final al actului florentin și toate avatarurile prin care au trecut românii au lăsat moștenire secolului al XVI-lea – epoca biruinței Reformei în rândul stărilor (grupurilor privilegiate sau „națiunilor" transilvane) – o biserică românească slăbită, fără ierarhie puternică și fără statut oficial recunoscut. Această biserică avea să fie curând obiectul marii propagande reformate printre români, acțiune care a condus, pentru o vreme, la calvinizarea ierarhiei și la presiuni puternice de atragere a românilor spre protestantism.

Cu toate acestea, atmosfera unirii florentine nu s-a pierdut cu totul, în ciuda nereușitei de durată a actului propriu-zis. Punctele deosebitoare precizate la Florența au rămas vii în memoria teologilor și au fost reluate în momentul Contrareformei habsburgice. Pentru români, unirea florentină a fost un prilej de apropiere ecleziastică și culturală de Roma, de Cetatea Eternă a credinței și a originilor lor etnice și lingvistice. Iar rememorarea Romei și a latinității făcute în secolul al XV-lea – inclusiv prin trimișii Sfântului Scaun și mai ales prin frații franciscani – au fost mereu prezente, deși în chip latent, în mințile unor conducători (în primul rând clerici) ai românilor. Legătura spirituală cu Roma, refăcută pe la 1700 prin actul noii uniri, a servit drept temei al renașterii naționale moderne a românilor, pe fondul emancipării general-umane și naționale.

Căderea Constantinopolului sub stăpânirea turcilor otomani, adică a unei puteri islamice, a făcut ca puterea basileului și atribuțiile sale să treacă asupra sultanului. Pentru lumea occidentală se crea o gravă dilemă și o adâncă dezorientare în chestiunea unirii bisericești, fiindcă basileul, adică liderul simbolic al întregii creștinătăți răsăritene, acela care era primul interlocutor în chestiunile religioase, nu mai exista. Patriarhul ecumenic avea de-acum deasupra lui o autoritate politică supremă musulmană, ceea ce a făcut ca biserica greacă să fie considerată și să se afle de fapt în captivitate.

Ca urmare, Occidentul constată că autoritatea supremă care vorbea în numele tuturor creștinilor răsăriteni nu mai exista, ceea ce atrăgea după sine o gravă concluzie: unirea generală se transforma într-o utopie, chiar și la nivelul demersurilor pregătitoare. Este drept că și înainte de 1453 bisericile răsăritene erau divizate, dar aveau formal, în anumite situații, o voce unică, incarnată de puterea supremă bizantină, deopotrivă religioasă și politică, de la Constantinopol. Astfel, iluzia realizării unirii a putut fi cultivată, menținută, reînviată mereu. Pe de altă parte, dezbinarea devenea tot mai evidentă între răsăriteni, dincolo de succesele militare ale turcilor. Imensul spațiu rus grupat în jurul Moscovei, în care începea să se contureze treptat ideologia celei de-a treia Rome, cultiva un înverșunat și violent discurs anticatolic și antiflorentin.[48]

Era tot mai clar, cu precădere după căderea Constantinopolului sub otomani, că unirea florentină nu putea fi pusă în practică în țările ortodoxe. Alta a fost situația în acele țări catolice în care trăiau grupuri importante ortodoxe, precum Ungaria și Uniunea Polono-Lituaniană, unde, timp de decenii, unirea a supraviețuit. Între comunitățile ortodoxe care au trăit efectiv urmările unirii florentine s-au aflat, timp de câteva decenii – cum s-a văzut – și românii cuprinși în Ungaria.

48 C. Alzati, *Chiesa „greca"*, pp. 10-11.

Asimetriile raporturilor Stat-Biserică din Europa contemporană: aspecte universale și diferențiale

CRISTIAN BĂLĂNEAN[1]

Abstract: *The Asymmetries of State-Church Relationships in Contemporary Europe: Universal and Differential Aspects.* The relations between The State and The Church, the main cleavage of European political modernity and the archetypal model of organizing the separations at the societal level, according to Pierre Manent, have lost much of their importance in contemporary Western Europe, amid highly Secular collective mentalities and accentuated tendencies of etatist subordination. However, recent socio-cultural conflicts and the recurrence of terrorist attacks caused by Islamists naturalized on the continent or by non-EU nationalists, seconded by the particular axiological mother lode of the countries of the fifth wave of accession, have returned to public debate, for now only at the level of Elitist circles, the essential character of the Christian dimension of the European identity and, implicitly, the need to protect and affirm the traditional millennial values of the Christian religion in the public space, contrary to the ideology of *political correctness*, totally foreign to the European spirit. It is, practically about redefining the social role of the Church in contemporary Europe. After presenting the universal modern typology of the *political* supremacy, with its associated secular structures, the article finally approaches the differential aspects of the new challenges of secular Europeanism to the Church, as well as the socio-cultural and legal reactions against them.

Keywords: Church, State, political, secularization, European, Christian values, identity.

---

[1] Universitatea din București, balaneancrstn@yahoo.com

Motto: „Uneori, Statul se face persecutor, iar alteori, într-un sector sau altul, oamenii Bisericii uzurpă drepturile statului. Nicio formă de separare sau de unire nu este fără primejdii”. Henri de Lubac, *Meditație asupra Bisericii*[2]

Contextul actual al raporturilor Stat–Biserică: discrepanțele axiologice dintre mentalitățile colective și politicile publice din Europa[3]

La peste jumătate de secol de la constituirea nucleului politico-juridic al Uniunii Europene – Tratatele de instituire a Comunității Economice Europene (CEE) și a Comunității Europene a Energiei Atomice (CEEA, „Euratom”), cunoscute și sub numele de Tratatele de la Roma, semnate la 25 martie 1957 –, bătrânul continent se confruntă cu o serie de probleme interne și externe interconectate, al căror efect coroziv a început să afecteze însăși fundamentul politic și stabilitatea ingeniosului edificiu instituțional supranațional dezvoltat de-a lungul a șase decenii. Printre acestea se disting în mod deosebit problemele *identitare* apărute ca urmare a creșterii amplitudinii fenomenului migrației extra-comunitare[4], pe fondul unei mari fragilități a capacității administrativ-operative de apărare a frontierelor externe ale Uniunii, și

---

2 H. de LUBAC, *Meditație asupra Bisericii*, trad. M. Boldor, V. Pioraș, Humanitas, București 2004, 128.

3 Prezentul studiu vizează în special statele membre ale Uniunii Europene și celelate state occidentale non-membre (Elveția, Norvegia, Marea Britanie), iar nu sensul geografic extins al Europei.

4 Între 2010 și mijlocul anului 2016, aproximativ 7 milioane de persoane au migrat în Europa (excluzând 1,7 milioane de azilanți sau solicitanți de azil), iar dintre aceștia, 3,7 milioane au fost musulmani. Cf. „Europe’s Growing Muslim Population”, <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (11.09.2020). Cu toate că trendul imigrărilor în Uniunea Europeană este unul descrescător după 2015 (în anul 2019 numărul total de imigranți a fost de 2,2 milioane persoane), nivelul imigrației continuă să genereze probleme de ordin socio-cultural în statele membre, în mod diferențiat, dar sigur. Cf. „Statistics on Migration to Europe”, <https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/statistics-migration europe_en> (11.09.2020).

care au escaladat rapid, de la nivelul de bază al relațiilor de conviețuire socială cotidiană până la vârful ierarhiei politice a statelor europene. La fluxurile migratorii (legale și ilegale) se adaugă creșterea (naturală) concomitentă a populației musulmane din comunitățile islamice deja împământenite în vestul Europei[5], recurența atentatelor teroriste comise de membrii lor, precum și valurile repetate de refugiați din Nordul Africii, din Orientul Mijlociu și din Afganistan, culminând cu afluxul fără precedent din anii 2015-2016[6] – toate de natură să întețească sentimentul de insecuritate și tensiunea socială din sânul majorității popoarelor europene[7], în contrast izbitor cu politicile publice, atât cu cele elaborate

---

[5] Dacă în 1950, la o populație totală de 547.424.812 locuitori, în Europa (*stricto sensu*) trăiau 10.765.329 musulmani (1,97 %), la mijlocul anului 2016, potrivit Pew Research Center, în cele 28 de state membre U.E., plus Norvegia și Elveția existau în jur de 25,8 milioane de musulmani (4,9 %). Cf. H. KETTANI, „Muslim Population in Europe: 1950-2020", *International Journal of Environmental Science and Development* 1 (2010) 154-164, 162, <http://www.ijesd.org/papers/29-D438.pdf> (12.09.2020); „Europe's Growing", *art. cit*. (12.09.2020).

[6] Numai în anul 2015, 2,8 milioane de migranți legali și ilegali (incluzând peste 1,3 milioane de refugiați) au sosit în Europa din afara teritoriului statelor membre. Cf. *The Atlas of Migration in Europe. A Critical Geography of Migration Policies*, Routledge, London and New York 2019, 3. În acord cu statisticile International Organization for Migration, în anul 2016 numărul celor sosiți în Europa din zonele de conflict din Orientul Mijlociu a fost de peste 390.000, iar în 2019 numărul de migranți ilegali și refugiați din Uniunea Europeană a scăzut la 120.000. Cf. <https://www.infomigrants.net/en/post/21811/migration-to-europe-in-2019-facts-and-figures> (12.09.2020).

[7] Potrivit rezultatelor unui sondaj Eurobarometru publicate în mai 2018, 72 % dintre europeni doresc ca UE să facă mai mult în privința migrației. De asemenea, tot potrivit unui sondajului Eurobarometru din iunie 2019, *imigrația* era a cincea problemă în ordinea descrescătoare a importanței care a influențat deciziile cetățenilor europeni la alegerile europene din mai 2019. Cf. <https://www.europarl.europa.eu/news/ro/headlines/society/20170629STO78630/azilul-si-migratia-in-ue-cifre-si-date> (12.09.2020). Conform unui alt sondaj – realizat de think-thank-ul *The European Council on Foreign Relations* înainte de alegerile europarlamentare din 2019 în 14 state membre ale UE (ce acoperă 80 % din locurile din Parlamentul European) –, Austria, Germania, Danemarca și Suedia au identificat *imigrația* ca o problemă principală, în timp ce pentru Italia și Spania șomajul, mai degrabă decât imigrația, reprezintă o problemă primară. Nu în ultimul rând, majoritatea cetățenilor din fiecare stat membru s-au exprimat pentru o mai bună protecție a frontierelor Europei (80 % în Austria, 89 % în Grecia, 84 % în Repubica Cehă și 77 % în România), iar radicalismul islamic a fost identificat pe scară largă ca cea mai mare amenințare pentru viitorul Europei. Cf. <https://ecfr.eu/article/european_voters_do_not_consider_migration_most_important_election/> (13.09.2020).

de instituțiilor europene[8], cât și cu cele emise de guvernele unor țări foarte favorabile primirii noilor veniți, acceptați, uneori, chiar și fără cel mai elementar control polițienesc de securitate (Germania, Suedia). La polul opus, guvernele unor țări precum Ungaria și Slovenia au construit garduri la granițe, deși aceste bariere afectează negativ tocmai unul din idealurile de bază ale Uniunii Europene: *libera circulație a persoanelor*.

În mod previzibil, toate aceste perturbări ale echilibrului social intern european, amplificate de priza la public a populismului unor lideri carismatici naționali, au condus la proliferarea mișcărilor naționale eurosceptice – în Germania, *Alternative für Deutschland*; în Italia, *Lega Nord per l'Indipendenza della Padania*; în Austria, *Freiheitliche Partei Österreichs* (*FPÖ*); în Polonia, *PiS* (*Partidul Lege și Dreptate*); în Ungaria, *FIDESZ* –, promotoare ale valorilor tradiționale etno-culturale în forma lor exclusivistă, intercorelate, nu de puține ori, cu o înțelegere proprie a semnificației raporturilor credinței creștine cu celelalte religii, total diferită de doctrina Bisericii, cel puțin a Bisericii Catolice[9]. Este vorba aici despre încercările grupărilor anti-europeniste, în special a celor din

---

[8] Un studiu realizat de Pew Research Center în primăvara anului 2016 în 10 state europene demonstrează gradul general de insatisfacție a cetățenilor față de modul în care UE a gestionat criza refugiaților din 2015: 94 % în Grecia, 88 % în Suedia, 77 % în Italia și 67 % în Germania. Cf. „Number of Refugees to Europe Surges to Record 1.3 Million in 2015", <https://www.pewresearch.org/global/2016/08/02/number-of-refugees-to-europe-surges-to-record-1-3-million-in-2015/> (13.09.2020).

[9] În prezentul articol, noțiunea de *Biserică* are, cu precădere, semnificația sociologică generală, de organizație socială cu specific religios, cuprinzând toate Bisericile și comunitățile ecleziale creștine, dar, atunci când apar referințe de ordin doctrinar și moral, fără alte precizări, acestea aparțin Bisericii Catolice. Bineînțeles, din punct de vedere teologic, prin *Biserică* m-am referit l-a sensul dat de ecleziologia catolică *Bisericii lui Cristos*, „*coloana și temelia adevărului*" (*1Tim 3,15*): „în ansamblul existenței multitudinii de Biserici și comunități ecleziale, ca urmare a dezbinărilor dintre creștini, «Biserica lui Cristos continuă să existe pe deplin numai în Biserica Catolică» (*Dominus Iesus*, 16), «cârmuită de urmașul lui Petru și de episcopii în comuniune cu el» (*LG*, 8), deși nu este complet reductibilă, totuși, la Biserica Catolică". C. BĂLĂNEAN, *Spovada: o poartă mereu deschisă spre cer*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2019, 66.

Europa Centrală și de Est, de instrumentalizare *politică* a religiei[10], în sensul privilegierii apartenenței confesionale în definirea și afirmarea identităților naționale, cu consecința unei puternice *opoziții* față de străini. Din această optică, „identitatea se construiește *prin contrast* cu alteritatea; ca «atașament primar», [ea] are în presupozițiile ei o *lipsă* de atașament, *tot atât de primară*, față de ceea ce nu este grupul de origine"[11].

Privită prin prisma unei astfel de paradigme, luând în considerare și lipsa unei experiențe istorice a conviețuirii sociale[12], precum și asuprirea otomană îndelungată a popoarelor din fostul lagăr socialist, profund întipărită în imaginarul colectiv, problema reticenței acestora față de străinii musulmani și, implicit, dificultățile de receptare a mesajului evanghelic al iubirii aproapelui – având în vedere importanța religiei în viața individuală și comunitară a central și est-europenilor, cu

---

[10] Un caz tipic european de manipulare politică a religiei (confesiunea catolică), mergând până la violența extremă a terorismului, este cel al IRA (*Irish Republican Army*), responsabilă de o serie de atentate soldate cu 3500 de morți și peste 50.000 de răniți, între 1970-1998. Cf. T. MARSHALL, *Epoca zidurilor*, trad. P. Iamandi, Litera, București, 2020. Sau, este ilustrativ și cazul Mișcării Legionare din România anilor '30 – denumită de Codreanu-tatăl *Sfânta legiune supra-pământească a Căpitanului*, al cărui lider, Corneliu Zelea Codreanu, era perceput ca „un profet al unei religii noi, amestec de credințe creștine și spiritualism, de ezoterism și folclor, cu un Dumnezeu nou adaptat unui Om nou", iar „cuibul era definit ca o Biserică". T. NICULESCU, *Mistica rugăciunii și a revolverului. Viața lui Corneliu Zelea Codreanu*, Humanitas, București 2017, 154, 160.

[11] M. MAMULEA, „Conceptul de *identitate deschisă* un posibil răspuns al filosofiei la «dilemele» integrării", în: C. PANTELIMON (ed.), *Ideea națională și ideea europeană*, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, București 2009, 126-132, 129

[12] În aces sens, distanța socială (sic!) față de evrei este mai mică în toate țările europene. Potrivit unui studiu foarte complex despre importanța religiei și diferențele axiologice și culturale bazate pe religie din Europa, realizat în 34 de țări europene și publicat de același prestigios Pew Research Center în 2019, s-au evidențiat următoarele procente privind accceptarea ca membru de familie a unui *evreu*: 96% Olanda, 76% Franța, 72% Elveția, 73% Slovacia, 57% Polonia, 39% din România și 57% Ungaria. Referitor la acceptarea ca membru de familie a unui *musulman*, procentele corespunzătoare au fost mai mici: 88% Olanda, 66% Franța, 57% Elveția, 47% Slovacia, 33% Polonia, 29% România și 21% Ungaria. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern an Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues", 1-29, 5. <https://www.pewforum.org/2018/10/29 /eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/> (14.09.2020).

unele excepții – își poate găsi o explicație rezonabilă. Cu toate acestea, dacă în virtutea anumitor concepții politice etnocentrice, ostilitatea față de cei de altă naționalitate sau de altă religie poate fi justificată, din optica teologiei creștine, unde imperativul *iubirii* se referă – caz singular în religiile lumii – inclusiv la dușmani, o astfel de atitudine nu este îndreptățită niciodată în planul conștiinței morale, iar Biserica este datoare să predice permanent exigența poruncii *iubirii* universale, după modelul ideal al iubirii cristice, alături de chemarea la convertire, atunci când eforturile spirituale eșuează: „iubirea aproapelui este inseparabilă de iubirea față de Dumnezeu", iar „chemarea lui Cristos la convertire răsună încontinuu în viața celor botezați", așa încât „convertirea este o *îndatorire neîntreruptă* (s.n.) pentru întreaga Biserică" (*CBC Compendiu*, 299, 401).

În consecință, în Biserica Catolică, perspectivele identitare de definire prin alteritate, în care „conceptul de identitate este construit mai degrabă cu ajutorul noțiunii de *graniță*, decât cu al celei de *deschidere*"[13], nu au fost niciodată însușite oficial, chiar dacă ea a fost îmbrățișată pe scară largă, atât de liderii politici, cât și de creștini, în țări precum Polonia, Slovacia, Ungaria sau România. Încă de la Conciliul Vatican II, în *Nostra Aetate*, Biserica declara că *„își examinează cu mai multă atenție relațiile cu religiile necreștine"* și susținea că, *„în îndatorirea ei de a promova unitatea și iubirea între oameni și chiar între popoare, ea examinează în primul rând ceea ce oamenii au în comun și ceea ce îi îndeamnă să-și trăiască împreună menirea"* (*NA*, 1), iar în exortația apostolică *Evangelii gaudium* din 2014, papa Francisc sublinia necesitatea unui dialog și a unei deschideri față de credincioșii de alte religii – „o atitudine *de deschidere* în adevăr și iubire trebuie să caracterizeze dialogul cu credincioșii din religiile necreștine, în pofida diferitelor obstacole și dificultăți, îndeosebi fundamentalisme de ambele părți" (*EG*, 149). De asemenea, în *Mesajul din ianuarie 2016*, cu ocazia celei de-a 102-a Zi Mondială a Migrantului și Refugiatului,

[13] M. MAMULEA, „Conceptul", *art. cit.*, 129.

suveranul pontif a declarat că „revelația biblică încurajează primirea celui străin, motivând-o cu certitudinea că făcând astfel se deschid ușile lui Dumnezeu și pe chipul celuilalt se manifestă trăsăturile lui Isus Cristos", dar a făcut trimitere clară și la prudență, respectiv la înmulțirea dezbaterilor cu privire „la condițiile și la *limitele* care trebuie puse primirii, nu numai în politicile statelor, ci și în unele comunități parohiale care văd amenințată liniștea tradițională"[14].

Astfel, poziția Bisericii Catolice în privința crizei migrației a fost și este convergentă cu politicile comunitare elaborate de instituțiile europene în conformitate cu Tratatul de la Lisabona (2009), fiind, totodată, în opoziție cu atitudinea înverșunată a guvernelor din Grupul de la Visegrád de a stărui în refuzul de acceptare a cotele de refugiați. De fapt, toate cele 27 de state membre sunt puternic divizate în fața propunerilor privind un nou pact despre azil și migrație ce emană de la instituțiile europene în baza competețelor partajate, astfel că deciziile politice ale Uniunii nu mai corespund tuturor voințelor politice naționale.

Pe un alt palier axiologic, încercările unor lideri politici occidentali, susținuți de o largă majoritate a societăților civile și beneficiind de o intensă mediatizare, de a impune țărilor din al cincilea val de aderare idealurile *political correctness* – dintre care cele referitoare

[14] „Mesajul Sfântului Părinte Papa Francisc cu ocazia Zilei Mondiale a Migrantului și a Refugiatului, duminică, 17 ianuarie 2016", <https://www.magisteriu.ro/mesaj-cu-ocazia-zilei-mondiale-a-migrantilor-2016/> (13.09.2020). Spre deosebire de viziuniea romantică a doamnei Ursula von der Leyen, președintele Comisiei Europene, citată de *The Guardian*, care consideră că guvernele din Uniunea Europeană ar trebui să vadă migrația nu ca pe ceva rău, ci ca pe un avantaj „care a definit societățile noastre, a îmbogățit culturile noastre și a format multe din viețile noastre", papa Francisc a vorbit, în același mesaj, despre *„dreptul de a nu emigra pentru a contribui la dezvoltarea țării de origine"*, arătând, totdată, că „acest proces ar trebui să includă, în primul său nivel, necesitatea de a ajuta țările din care pleacă migranți și refugiați; astfel se confirmă că solidaritatea, cooperarea, interdependența internațională și distribuirea egală a bunurilor pământului sunt elemente fundamentale pentru a acționa în profunzime și cu incisivitate mai ales în zonele de plecare a fluxurilor migratoare, pentru ca să înceteze acele neajunsuri care induc persoanele, în formă individuală sau colectivă, să abandoneze propriul mediu natural și cultural". Cf. <https://www.theguardian.com/world/2020/oct/08/europe-migration-crisis-prejudice-eu-refugee-orban-christian> (09.10.2020).

la noile perspective antropologice (căsătoriile gay[15] și introducerea distincției sex/gen), la „privatizarea" religiei și la relativismul moral din sfera bioeticii sunt cele mai sensibile – s-au izbit de rezistența mentalităților colective ale Centrului și Răsăritului european, solidificate în cursul istoriei în jurul valorilor creștine autentice propovăduite de Biserică prin acțiunile sale specifice de evanghelizare și catehizare. Fiind (auto)construite pe alte fundamente istorice și în alte matrici geo-culturale, la răscrucea dintre Occident și Orient, națiunile din aceste părți ale Europei au internalizat atât de puternic preceptele religiei creștine, încât aceasta continuă să fie o dimensiune vizibilă a identității lor colective. În teoria sociologică, acest tip de identitate a fost denumit *primordialism*[16], referindu-se la acel „atașament primordial (într-o oarecare măsură nonintențional) existent printre membrii unui grup etnic, conectați, toți, la aceleași repere istorico-culturale fundamentale: *originile, comportamentele, continuitatea* în timp și spațiu", la care se adaugă și „alți marcatori ai identității, precum perceperea descendenței biologice comune, *limba, teritoriul* și *religia*"[17]. Chiar și din perspectiva *constructivistă* expusă de Benedict Anderson în 1983, în *Imagined Communities*[18], națiunile din spatele fostei Cortine de Fier pot fi asimilate *comunităților politice imaginate*,

---

[15] Sondajul realizat de Pew Center indică următoarele procente privind acceptarea *căsătoriilor* între persoanele de același sex: 88% din suedezi, 75% din germani, 73% din francezi și 66% din irlandezi sunt *net favorabili* căsătoriilor homosexuale, în timp ce în Europa Centrală și de Est procentele celor *net favorabil* sunt următoarele: 65% Cehia, 47% Slovacia, 32% Polonia, 27% Ungaria și 26% România și Grecia. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern", *art. cit*., 12.

[16] Cf. E. SHILS, „Primordial Personal, Sacred and Civil Ties", *British Journal of Sociology* 8 (1957) 130-145.

[17] M. MAMULEA, „Conceptul", *art. cit*, 126. În contrast major cu Vestul Europei – unde procentele celor care afirmă că a fi creștin este *foarte/oarecum important* pentru a le împărtăși identitatea națională sunt: 15% Suedia, 19% Danemarca, 21% Republica Cehă, 32% Franța și 34% Marea Britanie și Germania –, în unele țări din Europa Centrală și de Est procentele sunt mult mai mari: 43% Ungaria, 56% Lituania, 64% Polonia, 74% România și 76% Grecia. Alături de religie, pentru cetățenii din Europa Centrală și de Est, „elementele nativiste ale identității naționale – a fi născut într-o țară și a avea ascendența familiei tot în acea țară – sunt foarte importante". Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern", *art. cit*., 7, 16.

[18] Cf. B. ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections, on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.

„întrucât membrii lor nu își vor cunoaște niciodată toți conaționalii", dar, „cu toate acestea, în mintea fiecăruia persistă imaginea comuniunii lor"[19], reprezentată inclusiv prin apartenența la aceeași Biserică și prin împărtășirea unui set comun de valori și practici.

În general, prin intermediul ritualurilor religioase are loc „contopirea într-o stare mentală similară", astfel încât „conștiințele individuale sunt transformate în *conștiință colectivă*"[20], fiecare participant fiind în comuniune cu ceilalți, până și în absența unui spațiu fizic comun (*e.g.*, serviciile religioase duminicale dintr-o țară). Tocmai de aceea, mai ales că nici măcar violențele extreme și atrocitățile comise de comuniști în Ungaria, Slovacia sau România ori de naziști în Polonia nu au putut distruge forța religiei creștine din conștiința publică a acestor țări, unele tendințe occidentale recurente[21] de a expulza creștinismul din spațiul public și a generaliza modelul culturii lor seculare[22] dincolo de limitele

19 M. MAMULEA, „Conceptul", *art. cit*, 128.

20 M. VOICU, „Religie", în: L. VLĂSCEANU (ed.), *Sociologie*, Polirom, Iași 2011, 566-595, 576.

21 Dintre acestea, cele mai recente sunt solicitările unor oficiali europeni, din iulie 2020, de a condiționa alocarea de către Comisie a unor ajutoare financiare, în contextul pandemiei COVID-19, precum și efectuarea plăților cuvenite conform normelor comunitare, din viitorul buget al Uniunii către Polonia, de legalizarea de către aceasta din urmă a căsătoriilor gay, respectiv includerea Poloniei în raportul Comisiei Europene privind situația statului de drept în Uniunea Europeană, pentru că „unele ONG-urile sunt vizate de *declarațiile nefavorabile* ale reprezentanților autorităților publice care afectează în mod negativ spațiul societății civile" și pentru anumite acțiuni guvernamentale constând în „campanii de denigrare" a comunității LGBTI+. Cf. M. GOCLOWSKI, „Poland will not let EU 'force' it into allowing gay marriages, says justice minister", <https://www.reuters.com/article/us-poland-eu-lgbt-idUSKCN24L2E7> și „EUROPEANCOMMISSION: 2020 Rule of Law Report The rule of law situation in the European Union" <https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/communication_2020_rule_of_law_report_en.pdf> (15.09.2020).

22 În țările occidentale, procentul celor care *nu cred în Dumnezeu* este, ca regulă, net superior față de statele din Europa Centrală și de Est, cu excepția Cehiei – cea mai secularizată țară din Europa, având 66% din populație atee: 60% în Suedia, 53% în Olanda, 37% în Franța, 36% în Gemania și UK, 11% în Lituania, 10% în Croația, 8% în Polonia, 6% în Grecia și 4% în România. Totuși, procentele ateismului sunt ridicate și în Ungaria (30%) și Slovaica (27%), după cum există și țări occidentale cu rate de răspândire mai mici: 26% Irlanda și 21% Italia În ceea ce privește importanța religiei în viața oamenilor care cred, discrepanțele dintre Vest și Est sunt, iarăși, enorme. Astfel, religia (fără cea islamică) este *foarte importantă* în viața personală a oamenilor în următoarele procente: 8% Danemarca, 11% Franța, Belgia și Germania, 12% Austria, 14% Ungaria, 19% Bulgaria, 29% Polonia, 50% România și 55%

discursive, prin folosirea mijloacelor instituționale și a mecanismelor procedurale ale Uniunii Europene, sub umbrela extensiei conceptuale foarte largi a *protecției democrației* și *statului de drept*, au condus la deblocarea unor contraforțe spirituale autentice, izbucnite din profunzimile țesuturilor sociale tutelate de Biserică, ca reacție de apărare a patrimoniului identitar, tributar în mare măsură creștinismului.

Așa cum a remarcat sf. Papa Ioan Paul al II-lea, deoarece „modul în care omul se consacră construirii viitorului propriu depinde de concepția pe care o are *despre sine* și despre destinul său", tocmai „la acest nivel se situează și contribuția specifică și decisivă a Bisericii la adevărata cultură" (*Centesimus Annus*, 51). Într-o altă ordine de idei, aceste reale conflicte de valori din interiorul spațiului de cultură și civilizație europeană, având la bază discrepanțele majore dintre gradele diferite de secularizare (*hard*) a societăților, corespunzătoare divizărilor istorice ale continentului, se explică și prin manifestarea publică a moralei creștine veritabile astfel cum aceasta a fost cultivată și propovăduită de Biserică[23]

Grecia, iar la serviciile religioase participă cel puțin o dată pe lună următoarele procente de persoane: 12% Danemarca, 20% Marea Britanie, 22% Franța, 11% Belgia, 24% Germania, 30% Austria, 17% Ungaria, 31% Slovacia, 19% Bulgaria, 61% Polonia, 50% România și 38% Grecia. În Cehia, doar 6% din cetățeni au declarat că religia este foarte importantă în viețile lor, iar cei care participă la serviciile religioase cel puțin o dată pe lună reprezintă doar 10%. Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern", *art. cit.*, 21, 22. Declinul practicilor religioase tradiționale, reliefat de disproporția mare dintre credincioși și practicanți din majoritatea țărilor occidentale a fost explicată sociologic de Grace Davies prin noțiunea de „*believing without belonging*", în lucrarea *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging* (1994).

[23] *E.g.*, studiul de referință preciat atestă, din plin, receptarea pe scară largă a moralei creștine în spațiul ex-sovietic, cel puțin în materia dreptului la viață al copilului conceput și a sexualității, în ciuda existenței unor excepții (Ungaria, Estonia și Cehia – peste 70% din cetățeni sunt net în favoarea legalizării avortului). Astfel, 52% din polonezi, greci și lituanieni, 41% din lituanieni și 40% din români consideră că avortul trebuie să fie *net ilegal*, în timp ce „în fiecare națiune chestionată din Occident – incluzând țările puternic catolice Irlanda, Italia și Portugalia – *șase din zece* sau mai mulți adulți consideră că avortul trebuie să fie legal *în toate* sau cele mai multe cazuri". Același studiu a concluzionat că „tinerii adulți (între 18 și 34 de ani) din aproape fiecare țară din Europa Centrală sau de Est sunt mult mai conservatori în problema căsătoriilor gay, comparativ cu europenii occidentali mai tineri și mai în vârstă" (52% Ungaria, 50% Polonia, 42% Slovacia, 66% România și 51 % Grecia). Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern", *art. cit.*, 13, 14. În general, Biserica Catolică, Bisericile Ortodoxe și Bisericile Protestante și Neoprotestante din Europa

vreme de secole, fără a exclude interferența elementelor ideologice de natură religioasă atașate acțiunilor politice ale mișcărilor de dreapta din țările aflate în spatele fostei Cortine de Fier. Bineînțeles, vorbim aici strict despre exteriorizarea credinței, având în vedere că experiența interioară a credinței, regularitatea vieții sacramentale și conformarea sinceră a credincioșilor la normele religioase scapă instrumentelor de cercetare ale sociologiei[24].

Spre deosebire de politicile identitare promovate de grupările naționaliste, reperele axiologice ale credinței creștine se fundamentează pe principiul evanghelic universal al iubirii fiecărei ființe umane și nu au nimic în comun cu discriminările sociale sau economice pe criterii etnice, religioase sau chiar de orientare sexuală[25]. Singurele distincții pe care Biserica le face în momentul de față – cel puțin Biserica Catolică – sunt cele de natură morală, potrivit propriei sale concepții despre om și despre lume, iar în ceea ce privește respectarea regulilor morale, în măsura în care acestea nu sunt asumate personal, în deplină libertate, de fiecare credincios, ele sunt impuse, *ad internum*, prin normele canonice. *Ad externum*, singurele mijloacele de care se folosește Biserica în prezent sunt cele devoționale și catehetice (persuasiunea), iar, în calitatea sa de organizație socială aflată în diferite raporturi – mai mult sau mai puțin asimetrice – cu statele europene, ea poate uza de instrumentele democratice comune tuturor asociațiilor din componența societății civile,

---

Centrală și de Est împărtășesc același set de valori morale cu privire la demnitatea persoanei umane, dreptul la viață, familie, sexualitate și limitele biotehnologiilor.

24 „Sociologia nu este interesată să verifice conformarea credințelor individuale la dogma oficială a bisericii și nici nu diferențiază credincioșii în «buni» și «răi» în funcție de organizația religioasă căreia aparțin. M. VOICU, „Religie", 567.

25 În viziunea Bisericii, există o diferență esențială între *păcat* și *păcătos* – distincție inoperantă în etica laică –, sens în care este condamnat moral întotdeauna *păcatul*, dar nu și persoana păcătosului, căruia i se cere mereu să conștientizeze și să regrete păcatul, respectiv să se reconcilieze cu Dumnezeu și cu aproapele. Ca atare, deși pare paradoxal în lumea de azi, Biserica nu acceptă în plan moral *homosexualitatea*, ca opțiune liberă manifestă, și o exclude din sfera normalității morale, dar îl îmbrățișează oricând, fără rezerve, pe păcătos, dacă acesta este dispus să accepte și să recunoască *caracterul intrinsec imoral* al unei astfel de opțiuni.

inclusiv votul și referendumul[26]: „lucrurile pământești și acelea care, în condiția umană, depășesc această lume sunt strâns legate între ele, și însăși Biserica se folosește de cele vremelnice, *în măsura cerută de propria misiune*", deoarece ea „trebuie să aibă întotdeauna și pretutindeni dreptul de a propovădui credința cu adevărată libertate", precum și dreptul „de a-și exprima judecata morală, chiar asupra unor lucruri care țin de ordinea politică, atunci când acest lucru este cerut de drepturile fundamentale ale persoanei sau de mântuirea sufletelor, folosind în acest scop toate mijloacele conforme cu Evanghelia și cu binele comun" (*Gaudium et spes*, 75).

Încă de la întemeierea ei, Biserica nu a contenit niciodată să apere *legea naturală* (independentă de o revelație orală a lui Dumnezeu) circumscrisă unui set de valori perene, nenegociabile, cu fundament ontologic ultim, în ciuda tuturor persecuțiilor la care a fost supusă, dintre care ultimele s-au manifestat sub regimurile totalitare din secolul XX. Deoarece acestea din urmă au rezonat cu pozitivismul juridic și cu morala de tip *legalist*, necesitatea unui *normativism moral universal originar* a fost reafirmată în sistemele democratice occidentale în *„secolul extremelor"*, sub forma juridică a *drepturilor omului*, inspirate chiar ele din antropologia creștină, prin medierea doctrinei *dreptului natural*, consacrată politic la Revoluția Franceză în arhicunoscuta *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Această convergență a gândirii teologico-filosofice privind indispensabilitatea unei *lex naturalis* este subliniată de *Catehismul Bisericii Catolice*, care îl citează pe sf. Toma de Aquino – „legea naturală nu e nimic altceva decât lumina inteligenței puse în noi de Dumnezeu, prin [care] cunoaștem ce trebuie să facem și ce trebuie să evităm" –, dar și pe Cicero – „există, desigur, o lege adevărată: e dreapta rațiune; ea e conformă naturii, răspândită la toți oamenii; *e neschimbătoare*

---

[26] John Locke a înțeles foarte bine, în *Scrisoare despre toleranță*, că excomunicarea „este cea mai mare și cea din urmă forță a autorității ecleziastice; nu poate fi dată nicio altă pedeapsă în afara ruperii relației dintre corp și membrul îndepărtat, persoana astfel condamnată încetând să mai fie o parte a acelei Biserici". J. LOCKE, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, Nemira, București 1999, 221.

și veșnică", și, prin aceasta, „e oprit să-i nesocotești fie și o singură prescripție" (*CBC*, 1956) –, însă în privința conținutului ei normativ, modelul teologic și cel politic modern nu mai coincid. „În timp ce în trecut era posibil să se recunoască o *matrice culturală unitară*, acceptată la scară largă în referința sa la *conținuturile* credinței și la *valorile* inspirate de ea" (*Porta fidei*, 2), modernitatea a adus cu sine un pluralism al valorilor, sub al cărui semn stau inclusiv mijloacele politico-juridice de ierarhizare a lor la nivel societal, un criteriu universal fiind de negăsit.

Așadar, în Europa contemporană, peste problema *alterității* – ce a mers, nu de puține ori, până la (auto)definirea prin *opoziție* radicală față de străinul din spațiul extra-european –, s-a suprapus problema *ipseității*, în sensul că, pe fondul unor mentalități colective foarte diferite, au apărut mai multe moduri ireconciliabile de înțelegere a axiologiei politice comune popoarelor Europei, respectiv a înseși trăsăturilor definitorii ale *identității* europene, de al căror conținut poate depinde chiar rămânerea unui stat în structura instituțională a Uniunii. Dacă în anii '50 „«discursul fondator» a fost cel al Europei păcii, care a fost receptat *la fel* de toate societățile vest-europene care au aderat la proiect, astăzi nu mai avem o singură viziune, o perspectivă unificatoare, ci mai multe versiuni și nuanțe concurente, chiar și în tabăra proeuropenilor"[27]. Devine destul de probabil ca acceptării consensuale oficiale a unei „Europe cu două viteze" în plan economic să îi urmeze o acceptare de același tip privind pluralismul axiologic.

Emanciparea modernă a *politicului* și omnipotența sa latentă: *Ecclesia* mereu între *asimetrie* și arbitrar

Raporturile dintre Stat și Biserică sunt modelate structural de mediul politic și socio-cultural în care ele se desfășoară, astfel încât

[27] V. NAUMESCU, „Criza Uniunii Europene și noua ordine globală. Șapte perspective", în: V. NAUMESCU (ed.), *Criza Uniunii Europene și ordinea globală în era Trump*, Trei, București 2017, 15-59, 21.

diferențele identitare semnificative între Vestul și Estul Uniunii Europene rezultate din procesele diferențiate de secularizare[28] a societăților – mult mai problematice pentru menținerea unității ei, decât cele de natură economică –, se reflectă și în gradele diferite de autonomie a Bisericii, în asimetria relațiilor ei cu Statul. Practic, în țările din Europa Centrală și de Est (cu excepția notorie a Cehiei), unde funcția publică a religiei s-a manifestat, cu limitările inerente, chiar și în timpul comunismului[29], instituțiile statale continuă să îi asigure Bisericii nu numai o independență internă fără imixtiuni, dar și un spațiu larg de afirmare publică, datorită importanței credinței creștine în viețile oamenilor și a nivelului ridicat de receptivitate civică a valorilor creștine tradiționale – ce structurează inclusiv dimensiunea politică a existenței lor colective. În schimb, în Europa Occidentală influența socială a creștinismului s-a diminuat considerabil – după cum s-a arătat în statisticile de mai sus –,

---

28 Deși prin *secularizare* se înțelege, în general, separația dintre Stat și Biserică, urmată de diminuarea rolului social al religiei, nu este lipsită de relevanță în analiza raporturilor occidentale contemporane dintre ele distincția făcută de J. Delumeau între *secularizare* și *secularism*, respectiv între *laicitate* și *laicism*: „secularizarea... a semnificat și semnifică în continuare autonomia profanului, respectiv a religiosului, dar nu se confundă cu *secularismul*, care vizează să-l elibereze pe al doilea în folosul celui dintâi". De asemenea, „nu trebuie să confundăm nici *laicitatea* cu *laicismul*, acesta din urmă propunându-și să fie agresiv față de orice religie. J. DELUMEAU, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, trad. G. Sfichi, Polirom, Iași 2006, 205.

29 Dacă la început, „proiectul excluderii radicale a Bisericii din cetate a căpătat forme radicale, ba chiar genocidare", ulterior Stalin „a redeschis bisericile care nu fuseseră dărâmate și le-a permis oamenilor să se apropie de clerul tuturor bisericilor și al religiilor care coexistau în acel imens stat", însă cu prețul enorm al constrângerii de a colabora cu KGB-ul", iar în România cu Securitatea. D. PAVEL, „Problema teologico-politică în Noua Europă", *Sfera Politicii* 4 (2010) 3-8, 5-6. În timp ce în România, „fără a beneficia de un sprijin moral și material din exterior și fără a avea o tradiție în planul sfidării politice, ierarhia ortodoxă a adoptat relativ repede o atitudine conformistă care s-a accentuat cu timpul, conducând la capitulări lamentabile în anii 1980, atunci când prelații au acceptat demolările de biserici și au consimțit la reprimarea preoților protestatari", în Polonia, „Biserica Catolică reprezenta o alternativă viabilă la pretențiile ideologice ale statului, ..., deși într-o formă limitată, chiar și când stalinismul era în floare". V. TISMĂNEANU, D. DOBRINCU, C. VASILE (ed.), *Raport final al Comisiei Prezidențiale pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România*, Humanitas, București 2007, 288. V. TISMĂNEANU, *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*, Polirom, Iași 1997, 157.

determinând creșterea asimetriei raporturilor dintre Stat și Biserică, reflectată, în primul rând, în restrângerea – directă sau indirectă – a căilor de acces ale Bisericii în diferite sfere ale vieții publice (cultură, educație, fonduri publice, locuri publice etc.), dar și în ingerințele politice și juridice, mai mult sau mai puțin intenționate, în domeniul activităților ecleziale misionare și catehetice specifice.

Pierderea treptată a importanței semnificației *religiosului* în societățile vest-europene a condus, într-adevăr, la o reconstrucție *asimetrică* a raportului Stat-Biserică, după tiparul iluminist al preeminenței raționalității politice autonome, dezvoltat pe coordonatele revalorizării etatismului roman, trasate încă din timpul Renașterii, când Marsilius de Padova (1275-1342), în lucrarea sa *Defensor Pacis*, a susținut că „rațiunea și nu revelația este cea care trebuie să se apeleze în orice chestiuni de jurisdicție temporală"[30], iar Machiavelli a ajuns la concluzia că „legile cetății nu sunt altceva decât judecăți rostite de anticii judecători"[31]. În contrast cu concepțiile politice medievale, inseparabile de gândirea teologică, „dreptul roman aduce ideea de *stat* ca instanță supremă a vieții sociale, independentă în ordinea sa și transcendentă în raport cu toate comunitățile care îl compun"[32]. Fără îndoială, Europa Occidentală contemporană este moștenitoarea acestui tip de autonomie și dominație a *politicului*, complet emancipat de sub tutela Bisericii, susceptibile *per se* să influențeze toate sectoarele vieții comunitare, dar și

---

30 Cf. R. SCRUTON, *Vestul și restul. Globalizarea și amenințarea teroristă*, trad. D. Rădulescu, Humanitas, București 2004, 12.

31 N. MACHIAVELI, „Comentarii la prima decadă a lui Titus Livius", trad. I. Goian, în: A.-P. ILIESCU, E.-M. SOCACIU (ed.), *Fundamentele gîndirii politice moderne*, Polirom, Iași 1999, 17. În istoria filosofiei politice, Niccolò Machiavelli (1469-1527) este considerat fondatorul gândirii politice moderne, aproape în unanimitate. Inspirându-se din dreptul roman, Machiavelli a dezvoltat o teorie politică bazată exclusiv pe observațiile empirice asupra trăsăturilor statalității și a insistat pe dimensiunea *amorală* intrinsecă a politicului: „pentru cugetătorul florentin statul apare ca o nevoie dată de rațiuni utilitare, el afirmând că noțiunile de *bine* și *rău* apar doar după constituirea societăților umane". C. POTRA, „Autonomia politicului: de la «Cetatea lui Dumnezeu» la cetatea omului", în: A. BUZALIC, I.M. POPESCU (ed.), *Identitate națională și spirit european*, Logos'94, Oradea 2018, 285-299, 291.

32 *100 de puncte fierbinți din istoria Bisericii*, trad. I. Bișog, Sapeintia, Iași 2011, 260.

viața privată a persoanelor. Acum două secole și jumătate, am asistat la ceea ce Marcel Gauchet numea *„ieșirea din religie"*, adică „ieșirea dintr-o lume în care credința este structurantă, în care ea impune forma politică a societăților și în care ea definește economia legăturii sociale"[33] și am intrat în alta nouă, antropocentrică, a delegitimării publice a sacrului și a dispariției oricărui referențial transcendent la nivel politic (și nu numai). Progresiv, de la ieșirea religiei din domeniul politicii, s-a ajuns la ieșirea ei din sfera publică multidimensională, la o lume în care se aude și acum ecoul strident al strigătului acelui nebun din *Știința voioasă* a lui Nietzsche: *„Gott ist tot!"*, pe care majoritatea vocilor politice ale societăților din Europa Centrală și de Est îl întâmpină cu rezistență (încă)! În această parte a continentului, tiparele de secularizare au fost mult diferite, deoarece, dincolo de faptul general că „religia a fost purtătoarea culturii naționale pentru atât de multe țări", „Biserica și națiunea s-au unit pentru o cauză comună împotriva unor guvernări străine"[34] de nenumărate ori.

Fenomenul „ieșirii din religie" s-a manifestat și a fost specific numai spațiului european occidental, deoarece, în răsăritul Europei, relaționarea politic-eclezială s-a desfășurat aproape întotdeauna sub semnul supremației *politicului*, a așa-numitului *cezaro-papism* bizantin – expresie refuzată de teologii ortodocși, care au introdus un alt concept relațional: *„simfonia bizantină"*[35]. În schimb, în perioada istorică premergătoare

[33] M. GAUCHET, *Ieșirea din religie*, trad. M. Antohi, Humanitas, București 2006, 9.

[34] D. MARTIN, *On Secularization. Towards a revised General Theory*, Ashgate, Farnham 2005, 21.

[35] În elaborarea teoriei „simfoniei bizantine", teologii răsăriteni au invocat, ca pe o veritabilă contraputere a Bisericii (*church over state*), faptul că „Biserica a refuzat să tolereze ceea ce ea considera păgânism ori erezie și a exercitat o anumită disciplină asupra îmăpraților botezați ca «fii ai Bisericii», afirmându-și, astfel, libertatea față de stat". E. TESELLE, „Church and State Relations", în: D. PATTE (ed.), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Caambridge University Press, Cambridge 2010, 236-237, 236. Deoarece nu au existat opoziții politice semnificative, consider că această „putere" a Bisericii Orientale nu a avut niciodată o dimensiune politică reală, fiind vorba, mai mult, despre disponibilitatea deplină a conducătorilor imperiali în asumarea credinței creștine, respectiv despre situarea Bisericii pe o poziție *asimterică* (privilegiată) față de Stat, dar pe un plan cu totul diferit, liturgic și spiritual. Mai mult, superioritatea puterii imperiale rezultă și din revendicarea ei chiar de la Dumnezeu, motiv pentru care unul dintre cei mari mari specialiști în istoria Bisericii Bizantine, Sir Steven Runciman, a asimilat imperiul din Europa de Răsărit unei

secularizării, Occidentul a fost caracterizat de o dispută aproape continuă, cu accente, nu de puține ori, dramatice, între *Biserică* și *imperiu*, generată de concepția medievală a Bisericii despre primatul *spiritualului* în viața civilă în raport de toate celelalte funcții politico-sociale, ca urmare a primordialității ontologice a rolului ei soteriologic și, implicit, a subsumării ordinii naturale ordinii supranaturale. Fără discuție, această concepție, deși profund teologică, a îmbrăcat, realmente, și haina *politicului*, fiind afirmată explicit, pe fondul „luptei pentru învestitură", de sf. Bernard de Clairvaux (1090-1153) sub forma metaforei celor două spade – „*Doamne, iată aici două săbii*!" (*Lc* 22,38): „prima trebuie să fie folosită de Biserică, iar a doua, ... de către soldat, dar sub îndrumarea și în favoarea acesteia"[36].

În contrapartidă, tot din secolul al XI-lea, puterea laică (*imperium*) începe să opună *sacredotium*-ului teza independenței sale în materia vieții politice și sociale, după modelul carolingian al învestirii divine nemijlocite, pregătind terenul pentru consolidarea lentă a monarhiilor feudale. Practic, exponenții puterii și elitele din jurul lor, „cunoscători deopotrivă ai dreptului civil și ai dreptului canonic, scoteau din bagajul lor de studii clasice și umaniste argumente împotriva pretențiilor papalității (*auctoritas*) de a se pronunța în sfera jurisdicție temporale"[37] și,

---

„*teocrații bizantine*": „așa cum Dumnezeu domnește în Ceruri, la fel și un împărat, făcut după chipul Său, trebuie să domnească pe pământ și să împlinească poruncile Sale". S. RUNCIMAN, *Teocrația Bizantină*, trad. V.A. Carabă, Editura Nemira, București 2012, 25. Totodată, istoricul englez a subliniat că, „punând în opoziție Biserica și Statul facem o distincție care, pentru bizantini, ar fi fost un nonsens", dar, tocmai „lipsa acestei distincții a fost, în fapt, cea care i-a cauzat teocrației bizantine problema principală". *Ibid*., 26.

36 E. DUMEA, *Biserica și Statul în Europa. Perspective istorice și creștine*, Sapientia, Iași 2014, 33.

37 S.L. JENKINSON, „Biserica și statul", în: D. MILLER (ed.), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, trad. D. Stoianovici Humanitas, București 2000, 70-77, 73. Ideile politice medievale au reprezentat apanajul exclusiv al unor cercuri elitare restrânse, asfel că, „pentru supușii de rând, amestecul dintre puterile *regnum*-ului și cele ale *sacredotium*-ului rămânea neschimbat în fiecare dintre societățile europene". *Idem*. Mai mult, dată fiind utilizarea parțial anacronică a ideii de *stat* pentru a înțelege lumea medievală, luând în considerare că autorii creștini nu aveau nicidecum reprezentarea unei separații nete între Biserică și stat, în ciuda acceptării unei disjuncții funcționale, istoricul englez John Neville Figgis a încercat o abordare inversă, ușor deplasată, prin transpunerea modelului politic medieval în termenii vieții politice contemporane: „Biserica nu era *un* stat, ci era Statul; statul sau

bineînțeles, în favoarea profilării unei poziții politice cât mai autonome a puterii regale (*potestas*). Opera de interpretare și revalorificare promonarhică a tradiției juridice romane și a celei canonice s-a desfășurat pe toată durata Evului Mediu până în pragul modernității, iar rezultatul ei – o suită de teorii politice concurente fundamentate fie pe referințe teologice[38], fie pe temeiuri profane de genul „suveranității populare interpretată prin prisma autoguvernării comunale, de breaslă sau orășenești sau al transferului puterilor originare ale colectivității către un împuternicit reprezentând decizia majorității" –, conjugat cu „implicarea politică, în întreaga Europă, a unei burghezii înstărite, instruite și competente administrativ""[39], a condus, în cele din urmă, atât la emanciparea modernă a politicului de sub tutela Bisericii, cât și la prefigurarea principiilor anti-autocratice și a statului modern de drept.

Pierre Manent menționează evoluția istorică a raporturilor dintre Stat și Biserică spre „o separație încărcată cu o intensitate dramatică specială" drept principalul clivaj în constituirea modernității politice europene: „cel puțin de la disputa Învestiturilor din secolul al XI-lea, între Papă și împăratul germanic, până la grava criză din Franța de la începutul secolului XX dintre Biserica catolică și Republică, s-ar spune că istoria

---

mai bine zis autoritatea civilă (pentru că o societate separată nu era recunoscută) nu era mai mult decât departamentul de poliție al Bisericii". J.N. FIGGIS, *Political Tought from Gerson to Grotius: 1414-1625: Seven Studies*, Batoche Books, Kitchener 1999, 8. Această similitudine conceptuală putea defini, cu precădere, perioada *hierocrației* sau *teocrației romane*, cuprinsă între pontificatul papei Grigore al VII-lea din secolul al XI-lea și cel al papei Bonifaciu al VIII-lea (1302), după care a urmat transferul papalității la Avignon (1309-1387) și marea schismă occidentală (1378-1417).

[38] De obicei, Biserica „nu a ezitat să sacralizeze funcțiile regale pentru a le menține supuse preceptelor evanghelice", motiv pentru care concepția despre puterea divină a regilor s-a impus, cu timpul, în întreaga Europă Occidentală. 100, 262. Totuși prin această coparticipare la sacralizarea politicului, „Biserica pare să nu fi înțeles că susținând sacralizarea suveranului temporal, a contribuit la erodarea propriei autorități". A.C. STOICA, *De la Antichitate la Renaștere. Cultură și civilizație europeană*, Cetatea de Scaun, Târgoviște 2013, 168.

[39] J. COLEMAN, „Gândirea politică medievală", în: D. MILLER (ed.), *Enciclopedia*, *op. cit.*, 295-3030, 300, 302. Potrivit lui Figgis, „în Evul Mediu noi vedem cum dreptul public se modelează pe sine din drepturile private", iar „teoriile contractualiste reprezintă, în fapt, ultima fază a concepției juridice a politicii, care este în mare măsură medievală, ele păstrându-și influența în tot cursul secolului al XVIII-lea". J.N. FIGGIS, *Political*, *op. cit.*, 14.

europeană se învârte în jurul relației complicate, adeseori conflictuală, dintre instanța politică și instanța religioasă"[40]. Alături de „vectorul *teologico-politic*", concretizat în separația dintre Biserică și Stat, profesorul francez introduce încă cinci categorii de separații specifice modernității, reprezentând, în final, „cele șase mari teme ale simfoniei democratice" prezente în toate statele europene: separația profesiunilor, separația puterilor, separația societății civile de stat, separația faptelor și valorilor și separația dintre *reprezentat* și *reprezentant*[41]. Acest ultim clivaj, coresponsabil pentru redefinirea modernă a *asimetriei* raporturilor statal-ecleziale, corespunde unei modificări radicale a concepției clasice despre *stat*. Dacă în perioada secolelor XVI-XVIII, marcată de absolutismul monarhic din Anglia, Spania și Franța, precum și de eterogenitatea subunităților politice (principate, ducate, orașe-state, republici) din alcătuirea Sfântului Imperiu Roman și din Peninsula Italică (peste 500 în secolul în anul 1500[42]), puterea politică a statului era puternic personalizată – mergând, uneori, până la celebrul „*L'État, c'est moi!*" – și revendicată direct de la Dumnezeu, iar relațiile cu Biserica erau subordonate principiului *cuius regio, eius religio* (proclamat pentru prima oară în 1555 la Augsburg și instituționalizat în 1648[43]), după Revoluția Franceză, sub influența ideilor contractualiste ale lui Thomas Hobbes, John Locke și Jean-Jacques Rousseau, statul nu mai este legat de dinastia ereditară, ci de noua idee a suveranității poporului, exercitată prin

---

40 P. MANENT, *O filozofie politică pentru cetățean*, trad. M. Antohi, Humanitas, București 2003, 36. Pius XII, Humani Generis

41 P. MANENT, *O filozofie politică pentru cetățean*, trad. M. Antohi, Humanitas, București 2003, 25. Renumitul politolog consideră că democrația modernă e, în esență, „o *organizare a separațiilor*", o „confirmare și multiplicare a *separațiilor* produse de dezvoltarea civilizației", preluând de la Hobbes ideea că scopul politic fundamental al unui stat este acela de a asigura menținerea unei ordini publice transindividuale. *Ibid*., 23-24.

42 F. ZAKARIA, *Viitorul libertății*, trad. D. Mironescu, Polirom, Iași 2009, 33.

43 „Simbolul concret al sfârșitului vechii ordini și al noului pluralism religios și politic în Europa a fost formula din centrul Păcii de la Westphalia, care a pus capăt războaielor religioare: *cuius regio, eius religio*". G. GREEN, „Modernity", în: G. JONES (ed.), *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, 172-179, 164.

reprezentanți aleși de categorii din ce în ce mai largi de cetățeni[44], pe baza unor mecanisme electorale multiple. Prin medierea politică a acestora, poporul „își dă sieși propria constituție, adică creează Statul, monarhic sau republican, iar un astfel de stat se prezintă poporului ca o entitate dotată cu voință proprie"[45]. Altfel spus, deoarece statul este o persoană juridică *abstractă*, întotdeauna voința lui politică este, de fapt, expresia voinței unui individ (degenerând, de cele mai multe ori, în tiranie) sau a unui grup de indivizi (cazul regimurile democratice, dar și al oligarhiilor), erijați în/desemnați ca *reprezentanți* ai poporului.

În noua paradigmă a modernității, unica sursă de legitimitate a puterii politice este complet imanentă vieții sociale și rezidă în congruența dintre interesele politice ale reprezentanților și aspirațiile celor reprezentați, fără a mai fi acceptată, în general, existența unui alt plan de raportare ontologică, de genul referinței teologice la *Creator* din *Virgina Bill of Rights* (1776)[46]. S-a conturat, în acest fel, imaginea unei veritabile supremații politice a statului – noua trăsătură distinctivă a lumii postiluministe –, în sensul în care singurele limite ale puterii politice sunt cele rezultate din dinamica internă a instituțiilor și mecanismelor democratice, în conformitate cu principiile, normele constituționale și valorile politice întipărite în mentalul colectiv. Cu toate acestea, niciun regim politic de până acum nu a reușit să elimine în întregime riscul utilizării nocive a puterii, dată fiind natura sa morală

---

44 Principiul *reprezentării* politice e exprimat foarte clar în *Leviathan* (1651): „se spune că o *comunitate civilă* este *instituită* atunci când o *mulțime* de oameni cad de acord și *încheie o convenție*, *fiecare cu fiecare*, ca oricare ar fi *omul* sau *adunarea de oameni* cărora majoritatea le va da *dreptul* de a *reprezenta* persoana tuturor (adică de a fi *reprezentantul* lor), cu toții, atât cei care *au votat pentru*, cât și cei care *au votat împotrivă*, să *autorizeze* în același fel toate acțiunile și judecățile acelui om sau ale acelei adunări de oameni, ca și cum ar fi fost ale lor". T. HOBBES, *Leviatanul*, trad. A. Anghel, Herald, București 2017, 136.

45 L. HERTLING, *Istoria Bisericii*, trad. E. Dumea, Ars Longa, Iași 1998, 479.

46 Totuși, există câteva excepții notabile, reprezentând țările unde *invocatio Dei* sau *nominatio Dei* au fost prezervate, cel puțin sub aspectul consacrării lor constituționale: Germania, Grecia, Irlanda, Polonia și Elveția. În Norvegia, Suedia și Marea Britanie, în special când are loc succesiunea la tron, există formule sacramentale prestabilite de invocare a numelui lui Dumnezeu.

ambivalentă și omnipotența sa latentă. Fața nevăzută, dar mereu subzistentă, a potențialului distructiv al *politicului*[47] a ieșit la iveală de nenumărate ori în cursul istoriei, relevând insuficiența și limitele tuturor încercărilor de formalizare juridică a controlului puterii: „teroarea nu are legi și regulamente; este puterea pură și nu-și propune alt scop decât să terorizeze"[48]. O astfel de fragilitatea constitutivă au dovedit-o până și unele sisteme democratice, dintre care sunt antologice cazurile ascensiunii la putere a fasciștilor din Italia (1924) și a naziștilor din Germania (1933), aleși prin proceduri electorale, e adevărat, cu concursul larg al „demonilor puterii": manipularea și dezinformarea. Din cauza tendințelor de absolutizare a puterii, dar mai ales având în vedere ritualurile politice de susținere și cultul personalității, Eric Voegelin și Raymond Aron au calificat aceste regimuri drept *„religii politice"*, primul susținând că, „atunci când Dumnezeu e invizibil în spatele lumii, conținuturile [politice] ale lumii vor deveni noii zei"[49].

Refundamentarea modernă a *suveranității* pe ideea emancipării *politicului* de sub orice influență religioasă, devenită axa principală a raporturilor contemporane de separație dintre Stat și Biserică, reprezintă una din principalele trăsături ale secularizării[50], consecutivă meta-

---

[47] E. Voegelin susține că expresia cea mai înaltă a răului este cea *politică*. Cf. E. VOEGELIN, *Religiile politice*, trad. B. Ivașcu, Humanitas, București 2010. Într-o recenzie la această carte, după ce trage această concluzie – „în problematica răului asistăm la o mutare de accent: răul nu mai preocupă ca problemă teoretică și eventual practică (la nivel moral), ci ca problemă a practicii politice" –, N. Drăgușin pune o întrebare provocatoare: „dacă răul este prin definiție politic în accepțiunea lui Voegelin, cum trebuie să înțelegem că răul poate fi și extrem de banal, potrivit argumentației Hannei Arendt?". N. DRĂGUȘIN, „Eric Voegelin despre dimensiunea religioasă a răului politic", *Polis* 4 (2015) 367-373, 372.

[48] I. SILONE, *Școala dictatorilor*, trad. V. Iancu, Dacia, Cluj-Napoca 1992, 131.

[49] E. VOEGELIN, *Religiile*, *op. cit.*, 133. Urmându-l îndeaproape pe Carl Schmitt, sociologul Gerd Baumann, în *The Multicultural Riddle* (1999), consideră că „prin secularizare, statul nonreligios a preluat controlul normelor, valorilor și instituțiilor religioase", înlocuind „religia tradițională cu propria sa religie, denumită *religie civilă*"; astfel, „religiozitatea vine din acest caracter *ultim* pe care îl au elementele constitutive". M. MANDACHE, „Religie și identități religioase în orașul modern", *Revista Română de Sociologie* 1-2 (2006) 140-146, 142.

[50] În încercarea de definire a *secularizării*, prestigiosul sociolog José Casanova distinge între trei conotații diferite: a.) secularizarea ca *declin al credințelor și practicilor religioase* în societățile moderne; b.) secularizarea ca *privatizare a religiei* și c.) secularizarea ca *diferențiere*

tranziției culturale de la teocentrism la antropocentrism din lumea occidentală. Dictonul lui Protagoras *„omul este măsura tuturor lucrurilor"* a fost ridicat, astfel, la rangul de dogmă centrală a politicii moderne, total refractară oricărui alt tip de suport metafizic exterior naturii umane, înțeleasă ea însăși, de la Darwin încoace, în termeni evoluționiști. O astfel de calificare materialistă creează, însă, serioase probleme în privința justificării morale a sursei ultime a demnității umane și a *drepturilor omului* – singurele bariere în calea exercițiului abuziv al puterii politice. Înaintea revoluției darwiniste, astfel cum a remarcat foarte bine Joseph Cardinal Ratzinger în celebra dezbatere cu Jürgen Haberma de la *Katholische Akademie Bayern* din Müchen (2004), „ideea dreptului natural avea ca presupoziție un concept al naturii în care natura și rațiunea se întrepătrund, iar natura însăși este rațională", dar „odată cu triumful teoriei evoluției, natura în sine nu ar [mai] fi rațională, chiar dacă există în ea componente raționale"[51]. Pe această filieră epistemologică, nici măcar viziunea laică asupra unui *ius naturale* nu poate căpăta consistență în ontologia politică, deoarece, pe de-o parte, „etica, *neobiectivă* prin esența ei, este pentru totdeauna exclusă din câmpul cunoașterii"[52], iar, pe de altă parte, determinismul natural nu lasă niciun spațiu metafizic libertății umane, indispensabilă oricărei justificări etice a *politicului*.

În consecință, o viziune seculară asupra *legii naturale*, concepută ca limită superioară a manifestării *politicului*, înrădăcinată puternic în biologizarea *naturii umane*, este autocontradictorie, deoarece necesitatea

---

a sferelor seculare (politică, economie, știință etc.). Cf. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago, Chicago 1994.

51 J. RATZINGER, „Ceea ce ține lumea laolaltă. Fundamentele prepolitice ale unui stat liberal", în: J. HABERMAS, J. RATZINGER, trad. D. Marga, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca 2005, 101-115, 109-110. În aceeași dezbatere, actualul papă emerit Benedict al XVI-lea a atras atenția asupra statutului ontologic special al ființei umane, singurul în măsură să fundamenteze *drepturile omului*: „ele sunt de neînțeles fără presupoziția că omul ca om, prin simpla sa apartenență la specia *om*, este subiect de drepturi, că însăși ființa sa poartă în sine valori și norme – care trebuie *descoperite* (s.n.), și nu inventate". *Ibid.*, 111.

52 J. MONOD, *Hazard și necesitate. Eseu de filozofia naturală a biologiei moderne*, trad. S. Săraru, Humanitas, București 1991, 148.

biologică nu este compatibilă cu standardele morale ale unor ființe umane autonome. Mai mult, dacă nici măcar monarhiile medievale și moderne întemeiate pe dreptul divin nu au putut îndigui valurile puterii politice discreționare, atunci cu atât mai puțin sistemele politice moderne, construite prin instituirea unor mecanisme juridice formale de control, în absența unui principiu transcendent[53], nu vor putea reprezenta niciodată garanții suficiente în calea totalitarismelor. Și aceasta pentru că, după cum a remarcat magistral Hannah Arendt în *Originile totalitarismului*, numai conștiința este cea „prin care Natura [non-darwinistă] și Divinitatea, ca surse de autoritate pentru *ius naturale* sau poruncile revelate ale lui Dumnezeu, se presupun a-și proclama *autoritatea* (s.n.) în om însăși"; în lipsa unei acceptări libere, „aceasta din urmă nu a făcut niciodată din om întruparea vie a legii, ci, dimpotrivă, a rămas totdeauna distinctă de el, ca autoritate care cere consimțământ și ascultare"[54]. Refuzul unor valori morale fundamentale pentru binele comun al oamenilor, materializat în exercițiul imoral, după bunul plac al puterii (*plenaria potestas*), poate degenera până la stadiul diabolic al dezumanizării (*civitas diabolica*), atins, din nefericire, în istoria recentă, prin monstruoasele violențe din lagărele de concentrare naziste și din Gulagul comunist. În urmă cu aproape opt secole, în *De regno ad regem Cypri* (1267), sf. Toma de Aquino a prevăzut, oarecum, că „omul care conduce potrivit bunului plac, fără de rațiune, nu se deosebește cu nimic de fiară"[55].

În raporturile cu Biserica, având în vedere dubla sa natură instituțională divino-umană – deși este a lui Isus Cristos, *Ecclesia* trăiește

---

[53] Deoarece orice convingere etică presupune influența unei norme internalizată în procesul educației, problema ridicată de cardinalul Carlo Maria Martini într-un dialog epistolar cu Umberto Eco (1996) rămâne perfect valabilă și în plan politic: „dacă până și cei care dispun de argumente puternice în sprijinul unui comportament etic întâmpină dificultăți în a li se conforma, ce se va întâmpla cu cei ale căror argumente sunt fragile, incerte și oscilante?". C.M. MARTINI, U. ECO, *În ce cred cei care nu cred?*, trad. D. Zămosteanu, Polirom, Iași 2011, 76.

[54] H. ARENDT, *Originile totalitarismului*, trad. I. Dur, M. Ivănescu, Humanitas, București 2006[2], 570.

[55] „Quia homo absque ratione secundum animae suae libidinem praesidens nihil differt a bestia", TOMA de AQUINO, *De regno*, lib. 1, cap. 4. Cf. TOMA din AQUINO, *Despre guvernământ*, Ediție bilingvă, trad. A. Bereschi, Polirom, Iași 2005, 31.

în lume –, reașezarea modernă a *politicului* sub semnul imanenței și omnipotența sa latentă creează o *asimetrie* primară, ireductibilă și perpetuă, legitimă în principiu, a raporturilor dintre Stat și Biserică, cu excepția teocrațiilor (*respublica christiana*), unde *politicul* se suprapune cu *religiosul*. Această disproporție interrelațională ține de esența proprie naturii puterii, exprimată „într-o relație *asimetrică*: conducere-supunere și/sau dominare-subordonare între factorii la nivelul cărora ea se manifestă”[56]. Numai o eventuală contopire intramundană a *civitas terrena* cu *Civitas Dei* (reprezentată de Biserică) ar anihila asimetria generată de supremația *politicului*, cu toate că pentru sf. Augustin „nicio instituție ori societate nu poate fi identificată [complet] cu una din cele două cetăți”, deoarece „distincția dintre ele este mai degrabă *eschatologică*, decât politică”, dar și pentru că „membrii celor două cetăți sunt amestecați în *saeculum*, acel tărâm al existenței temporale în care politica are loc”[57]. Așadar, chiar dacă principiul separației dintre Biserică și Stat și-a găsit expresia plenară în modernitate, el își are rădăcinile în gândire teologică medievală timpurie, inspirată din mult discutatul pasaj evanghelic: *„dați-i Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu”* (*Lc* 12,17). Practic, tocmai conținutul doctrinar intrinsec al credinței creștine a fost cel care a permis emergența și extinderea secularizării, în

---

[56] I. HIRGHIDUȘ, *Antropologie politică*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2013, 96. Afirmarea caracterului suprem al *politicului* în viața socială din epoca modernă, din care decurge o asimetrie relațională aparte față de entitățile ecleziale, a determinat în special Biserica Catolică „să construiască o apărare rațională a teologiei [politice] creștine împotriva criticilor săi”, prin elaborarea unor „sisteme intelectuale alternative concepute să provoace modernitatea și să forțeze respingerea ei de către credincioși”, în cazul în care aceasta contravine revelației pozitive. N.M. HEALY, „The Church in Modern Theology”, în: G. MANNION, L.S. MUDGE (ed.), *The Routledge Companion to the Christian Church*, Routledge, New York and London 2008, 106-126, 106.

[57] P. WEITHMAN, „Augustine's political philosophy”, în: D.V. MECONI, E. STUMP (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, 231-250, 234. Pornind de la noțiunile augustiniene de *civias Dei* și *civitas terrena*, s-a ajuns la realitatea intermediară a „*imperio christiana*”, „apărut pentru a apăra și a răspândi credința creștină; dacă scopul Bisericii este de a recruta membrii ai cetății lui Dumnezee pe pământ, scopul imperiului este de a întinde Biserica asupra întregului pământ”. G. SABĂU, „Biserică și Stat în Orient și Occident. Cele două cetăți și conflictul celor două puteri”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 1 (2010) 173-191, 185.

forma originară a dublei autonomii a *politicului* și a *Ecclesiei creștine*, într-un context istoric particular codeterminat de „Reforma Protestată, formarea statelor moderne, dezvoltarea capitalismului modern și revoluția științifică”[58]. Din acest unghi de vedere, „separația bisericii și a statului a fost de la bun început o doctrină acceptată a bisericii”, iar după secolul al XVI-lea, tocmai „această separație *a creat* biserica, aceasta ieșind din epoca medievală ca un *suspus legal* (s.n.), cu drepturi, privilegii și o jurisdicție internă proprie”[59], în sintonie cu semnificația modernă a personalității juridice introdusă de Nicolaus Cusanus în 1433. Totuși, afirmația lui Roger Scruton trebuie nuanțată, având în vedere că părinții conciliari de la Trento (1545-1563), după ce au recunoscut deosebirea dintre *autoritatea* politică (*regnum*) și cea sacerdotală (*sacedotium*), corespunzătoare distincției dintre ordinea naturală și cea supranaturală, au dezvoltat *teoria puterii indirecte*, conform căreia „autoritatea ecleziastică are o *putere indirectă* asupra problemelor temporale, în măsura în care acestea au o legătură cu scopul supranatural”[60].

Această concepție ecleziologică duală din vremea Contra-Reformei a fost păstrată, în esență, până în zilele noastre, fiind reafirmată în *Constituția pastorală Gaudium et spes* – „comunitatea politică și Biserica sunt independente și autonome una față de alta *pe terenul propriu*” (*GS*, 76) –, precum și în Enciclica *Centesimus Annus* (1991), elaborată de sf. Papa Ioan Paul al II-lea, cu ocazia centenarului Enciclicii *Rerum novarum* a

---

[58] J. CASANOVA, *Public Religions*, *op. cit.*, 20. Potrivit lui P. Manent, „lupta împotriva versantului teocratic al Bisericii a fost făcută posibilă și oarecum autorizată de versantul care declara liber domeniul *Cezarului*”. P. MANENT, *Istoria intelectuală a liberalismului*, trad. M. Antohi, S. Antohi, Humanitas, București 2003, 25.

[59] R. SCRUTON, *Vestul*, *op. cit.*, 12.

[60] E. DUMEA, *Biserica*, *op. cit.*, 38. În timp ce în țările protestante, unde se nasc atâtea *Biserici naționale* câte state protestante sunt, se manifestă, în general, o tendință fățișă de subordonare etatică a acestora, în lumea catolică, aceeași tendință naționalistă, denumită *regalism*, încearcă să supună Biserica principilor, într-un fel de contrarăspuns secular la teoria eclezială a puterii indirecte: „regalismul se prezintă ca o interpretare statală a dualismului [Papei Gelasiu I (492-496)] și înseamnă de fapt un fel de «*doctrină simetrică*» ce susține competența «indirectă» a principelui catolic în problemele bisericești, ..., bazându-se în această atitudine pe ideea originii divine și a naturii sacre a puterii absolute a regilor”. *Ibid.*, 39.

papei Leon al XIII-lea[61], considerată documentul magisterial fondator al doctrinei sociale a Bisericii: „*Biserica respectă autonomia legitimă a ordinii democratice și nu are calitatea să exprime preferințe pentru o soluție instituțională sau constituțională ori alta*", însă, cu toate acestea, ea va promova și va urmări întotdeauna respectul statului față de demnitatea imanentă a ființei umane, însemnată cu pecetea divină, și „*îl va însoți pe om în mersul lui pe pământ spre destinul veșnic*", ..., „*conștientă că nu merge singură, ci împreună cu Cristos, Domnul său*" (*CA*, 47,61). În acest registru de gândire teologică, magisteriul Bisericii Catolice recunoaște și își însușește, în mare, viziunea modernă despre natura profund socială a *politicului*, dar o subordonează principiului teologic general al primatului ontologic al supradeterminismului divin: „comunitatea politică și autoritatea publică își găsesc temeiul în natura umană și ca atare aparțin de ordinea prestabilită de Dumnezeu (*GS*, 76).

Provocările *secularizante* ale europenismului și contraforțele lor socio-culturale și juridice

Spre deosebire de gradul contemporan de laicizare a societăților occidentale, confruntate cu declinul, uneori foarte pronunțat, al credințelor

[61] După ce predecesorul său, papa Pius al IX-lea (1846-1878), a condamnat realitățile secolului, inclusiv principiul separației Biserică-Stat (*Quanta cura* și *Syllabus*, 1864), înțeles ca supraordonare ostentativă a *politicului* – într-un context istoric postrevoluționar dominat de un liberalism politic puternic antireligios și anticlerical, precum și de unele tendințe etatiste accentuate, cărora nu le puteau fi opuse contraacțiuni sociale eficiente din cauza nivelului redus de educație al populației europene –, papa Leon al XIII-lea (1878-1903) a încercat el însuși să contracareze extiderea unui secularism agresiv, profitând de o reprezentativitate încă semnificativă a Bisericii Catolice, prin reformularea principiului tridentin al *puterii ecleziale indirecte*, în sensul respingerii unei separații nete a Bisericii față de Stat, după modelul francez, corelativ acceptării unei anumite confesionalități a statului. Ulterior, în pontificatul următor, papa Pius al X-lea (1903-1914) a dezvoltat „două idei care apoi vor deveni axa centrală a doctrinei Bisericii: autonomia sferei temporale și libertatea personală a creștinului de a acționa în nume propriu în sfera civilă, fără a compromite Biserica". *Ibid*., 49. Dacă papa Leon al XIII-lea vedea „mai mult aspectele etico-culurale ale timpului său", succesorul său „le observă mai mult pe cele juridice, constituționale". C. DUMEA, *Istoria doctrinei sociale a Bisericii (1891-2009)*, Sapientia, Iași 2015, 32.

și practicilor religioase, amplu ilustrat de studiul Pew Center citat mai sus[62], la începutul modernității „ieșirea din religie nu însemna ieșirea din credința religioasă", ci trecerea „într-o lume în care religiile continuă să existe, dar în interiorul unei forme politice și al unei ordini colective pe care nu le mai determină"[63]. Bunăoară, decreștinarea actuală a Europei Occidentale nu constituie nicidecum o moștenire directă, implicită, a tiparului originar al fenomenului secularizării, deoarece principala conotație a acestuia – mai ales după Pacea de la Westphalia din 1648[64] – a fost departajarea sferei politice de cea religioasă în interiorul vieții publice a statelor naționale în curs de constituire și garantarea

---

62 *Supra* Nota 22. Asimteria tradițională de natură politică a raporturilor Stat-Biserică a fost dublată, în Occident, de o asimtrie de natură socio-culturală, produsă de un proces de secularizare *hard*.

63 M. GAUCHET, *Ieșirea*, *op. cit*., 9. În procesul de constituire a acestei noi ordini europene autonome, intens impegnată de difuzarea în masă a ideologiilor naționale postiluministe, pierderea influenței politice și sociale a religiei creștine nu s-a făcut instantaneu, ci în mod treptat, de-a lungul a două secole și jumătate, printr-o raportare continuă a statelor occidentale față de Biserică, îndeosebi față de Biserica Catolică. Deși s-a încercat prin diferite forme ale *regalismului* (*galicanism, febronianism, iozefinism, jurisdicționalism italian*), premergătoare *laicismului* statelor moderne, dezmembrarea unității internaționale a Bisericii Catolice și obținerea unui control statal cât mai pronunțat – în special, prin așa-numitul „*drept de patronat*" (selecția politică a persoanelor în funcțiile ecleziale) –, „există un punct asupra căruia Biserica s-a arătat de neclintit, riscând chiar ruptura, și anume atunci când un prinț laic a venit cu pretenția de a conduce Biserica națională". *100 de puncte*, *op. cit*., 262.

64 Pacea din Westphalia „a pus capăt Războiului de Treizeci de Ani dintre statele germane și a dat Cezarului ce era al Cezarului, dar și o bună parte din ceea ce era a lui Dumnezeu (mai exact, al papei)"; deși „1648 nu este anul separării statului de Biserică, [el] simbolizează o mare schimbare a cursului istoriei occidentale", inaugurând, practic, epoca modernă a relațiilor internaționale și, implicit, neamestecul în deciziile politice interne. F. ZAKARIA, *Viitorul*, *op. cit*., 38. Pacea de la Westphalia „a reliefat o trecere de la o lume religioasă la o lume seculară, oferind un punct de pornire pentru ascensiunea rațiunii de stat – raționalizarea puterii supreme a statului". A. GHALEB, „End of Westphalia: The Implications of the UN Resolution 1973 (2000) for the State-Territorial Sovereignity of Romania", *Sfera Politicii* 4 (2011) 75-82, 77. În mod aproape paradoxal, Hobbes și Locke știau că „războaiele religioase au produs, de asemenea, ideea păcii civile bazate pe toleranță", iar această idee – „un vlăstar al teologiei protestante" – a favorizat importanța convingereii interioare nu numai în plan soteriologic, ci și în planul relațiilor politice și sociale. Cf. M. A. GILLESPIE, L. PERKINS, „Political Anti-Theology", *Critical Review. A Journal of Politics and Society*, 1 (2010) 65-84, 81.

coexistenței pașnice a mai multor Biserici pe teritoriul unui stat. În *Omul recent*, H.R. Patapievici a punctat, cu justețe, că modernitatea fusese, inițial, „*doar* o soluție tehnică, ..., modul în care oamenii din secolul al XVII-lea au încercat să rezolve problema teologico-politică", culminând cu Războiul de Treizeci de Ani, motiv pentru care ea „nu ar fi trebuit niciodată să devină ceea ce a ajuns, pentru noi, azi, să fie: un destin, o vocație, un substitut de transcendență"[65]. În niciun caz, autonomizarea dimensiunii politice a existenței sociale nu a fost înțeleasă, la origini, ca pe o trecere necesară la o societate ateistă, circumscrisă complet legităților universului natural vizibil, de unde trebuie să dispară orice altă reflecție de ordin supranatural, cu atât mai mult cu cât Iluminismul în sine nu a fost în întregime antireligios: „dacă Iluminismul francez a răspândit foarte repede un scepticism religios care a dus la înfruntarea dintre filozofi și reprezentanții ortodoxiei creștine, în Anglia și Germania nu a apărut nicio dispută cu Biserica și credințele acesteia"[66]. Preeminența gândirii științifice, „ca variantă modernă a pilonului grec din arhitectura culturală a identității europene, nu s-a realizat, în mod originar, prin anihilarea dimensiunii creștine, care a rămas și rămâne în continuare constitutivă, ci *pornind* de la caracteristicile aceasteia"[67].

Comparativ cu sensul tare al secularizării contemporane din majoritatea țărilor occidentale, „unul cu profunde conotații negative", ce are în centru „secularizarea ca instrument ideologic și politic de luptă contra religiei și Bisericii", numit de J. Delumeau *secularism*, în perioada germinației sale „secularizarea presupunea [doar] dominanța socială a sistemelor și mecanismelor laice, profane"[68]. Această semnificație primordială s-a păstrat, spre exemplu, în Statele Unite ale Americii, o

[65] H.R. PATAPIEVICI, *Omul recent*, Humanitas, București 2002², 141

[66] O. NAY, *Istoria ideilor politice*, trad. V. Savin, Polirom, Iași 2008, 292.

[67] C. BĂLĂNEAN, „Prefigurări filosofice ale raționalității științifice în configurarea spiritului european", în: A. BUZALIC, I.M. POPESCU (ed.), *Identitate*, *op. cit*., 15-47, 31.

[68] N. GAVRILUȚĂ, *Sociologia religiilor. Crdințe, ritualuri, ideologii*, Polirom, Iași 2013, 234-235.

societate seculară modernă încă de la nașterea ei, unde nu se observă niciun declin progresiv în practicile și credințele religioase ale poporului american. Din acest motiv, sintetizând ideile sociologului american Peter Berger din articolul *„Religion and the West"*, publicat în 2005, Mirel Bănică și-a intitulat o recenzie din *Dilema veche*: *„Modern și religios? Da, se poate*!"[69]. Tot din aceleași rațiuni, potrivit profesorului de sociologia religiilor José Casanova, de la Georgetown University, „în timp ce subtezele declinului și ale privatizării au suferit numeroase critici și revizuiri" de la începutul anilor '90 încoace, „înțelegerea *secularizării* ca un proces de diferențiere funcțională a diverselor sfere și subsisteme instituționale ale societăților moderne rămâne relativ necontestat în științele sociale"[70]. Într-o altă ordine de idei, dacă sociologii europeni tind să vadă în fenomenul declinului puterii societale a instituțiilor religioase și în cel al declinului credințelor și practicilor religioase „două realități componente, legate structural, ale proceselor generale ale modernizării"[71], sociologii americani tind să restrângă sfera secularizării exclusiv la funcția coezivă transreligioasă și transconfesională a *politicului* – garantată de Primul Amendament din Constituție – și, implicit, să renunțe la postulatul teoriei secularizării privind declinul progresiv al credințelor și practicilor religioase[72].

---

69 M. BĂNICĂ, „Modern și religios? Da, se poate!", *Dilema veche* 282 (2009), în: M. BĂNICĂ, *Religia în fapt. Studii, schițe și momente*, Eikon, București 2015, 304-310.

70 J. CASANOVA, „Rethinking secularization: a global comparative perspective", *The Hedgehog Review*, 1-2 (2006) 7-22, 9, <https://www.researchgate.net/publication/265540966_Rethinking_Secularization_A_Global_Comparative._Perspective/link/552cdd270cf2e089a3acfae0/download> (02.10.2020).

71 *Ibid*., 8. „A fi modern se situa, în originea modernității, la un cu totul alt nivel categorial, decât a fi, să zicem, religios", iar „drama noastră ... este că o tehnică a rezolvării conflictelor politice a fost, cu timpul, luată ca fiind substanța însăși a omului civilizat". H.R. PATAPIEVICI, *Omul*, *op. cit*., 142.

72 În Statele Unite, dovezile istorice relevă existența unei direcții opuse celei europene, aceea a *îmbisericirii* progresive (*progressive churching*) a poporului american începând cu Independența. Cf. A.M. GREELEY, *Religious Change in America*, Harvard University Press, Cambridge MA 1989. Această perspectivă cu totul diferită față de abordarea teoretică și empirică europeană a secularizării a fost determinată de absența unui *cezaro-papism* de tip bizantin, a conflictelor interreligioase majore pe parcursul unei istorii de doar cinci secole

În aceste condiții, dincolo de remarcabila constatare a cardinalului Ratzinger „că raționalitatea noastră secularizată – oricât de puternic luminează rațiunea noastră formată în Occident – nu este de la sine transparentă pentru orice *ratio*" și că „nu este reproductibilă de către toată umanitatea"[73], fiind legată de anumite contexte culturale, „la sfârșitul mileniului, majoritatea cercetătorilor (deși în niciun caz toți) din domeniul științelor sociale ajunseseră să recunoască faptul că, din perspectiva tiparelor globale ale religiei, Europa, nu America, reprezintă cazul excepțional" sau, cu alte cuvinte, „tiparele religiei descoperite în Europa nu derivă din vreo relație necesară și cauzală dintre religie și *modernitate*, ci din specificitățile istoriei Europei"[74]. O astfel de ipoteză a introdus în dezbaterea contemporană – inclusiv cu privire la posibila reconfigurare a raporturile eclezial-politice – conceptul *modernităților multiple/alternative*, dezvoltat pentru prima oară de Shmuel N. Eisenstadt de la Universitatea Ebraică din Ierusalim într-un articol apărut în 2000, în care, contrar teoriilor „clasice" ale modernizării și convergenței societăților industriale, lansate în anii '50, a susținut că „ideea *modernităților multiple* prezumă că cel mai bun mod de a înțelege lumea contemporană – pentru a explica, într-adevăr istoria modernității – este să o privim ca pe o poveste

---

și, în mod special, de imigrările masive ale tuturor confesiunilor protestante creștine netolerate în spațiul european. Corelativ acestei libertăți religioase maximale, individuale și colective, principiul constituționalismului american referitor la separația Statului de Biserică a fost rezumat de președintele Thomas Jefferson, sub forma unei metafore împrumutate de la teologul englez Roger Williams (1603-1683): „*wall of separation* between the garden of the Church and the wilderness of the world". Cf. S.L. CARTER, *Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Anchor Books, New York 1993, 116. Charles Taylor, în *A Secular Age*, suține că „o caracteristică crucială a societății americane, ..., este că ea are o experiență îndelungată și pozitivă de intergare prin identitățile religioase, întrucât în Europa acestea au fost factori de diviziune: fie între dizidenți și Biserica națională, fie între Biserică și forțele laice". C. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA 2018,

73 J. RATZINGER, „Ceea ce ține", *art. cit.*, 113.

74 P. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *America religioasă, Europa seculară? O temă și variațiuni*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași 2016, 67. Cf. P. BERGER, *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, MI 1999.

a constituirii și reconstituirii continue a unei multitudinii de programe culturale"[75], fiecare cu specificul său determinat de o combinare extrem de complexă și diversă a factorilor politici, economici, socio-culturali, educaționali și religioși din diferite perioade istorice. Una din cele mai importante implicații ce derivă din această concepție – și care pune sub semnul întrebării legitimitatea provocărilor *secularizante* ale europenismului contemporan la adresa Bisericii, în general, și a axiologiei politice creștine a statelor din Europa Centrală și de Est, în particular – este aceea că „modernitatea și occidentalizarea nu sunt identice", respectiv că „*pattern*-urile occidentale ale modernității nu sunt singurele modernități «autentice», deși ele se bucură de întâietate istorică și continuă să fie principalul punct de referință pentru alții"[76].

La începutul noului mileniu, această tendință occidentală de a echivala modernitatea cu secularizarea (*modernitate=secularizare*) – după ce a fost exersată în mod repetat și fără probleme timp de peste patru decenii până la extinderea construcției europene spre Europa Centrală și de Est – a învins (juridic) și în 2003, la *Convenția privind Viitorul Europei* prezidată de Valéry Giscard d'Estaing, și în 2007, la Conferința Interguvernamentală ce pregătea textul Tratatului de la Lisabona, prin refuzul vest-european de a include orice referință la Dumnezeu sau la rădăcinile creștine ale Europei[77]. Apoi, profitând tocmai de lipsa unui

---

[75] S.N. EISENSTADT, „Multiple Modernities", *Daedalus*, MIT Press, 1 (2000) 1-29, 2.

[76] *Ibid*., 3. Pe aceeași linie, J. Casanova a observat just că „postulatul corelației intrinseci dintre modernizare și secularizare este extrem de problematic", deoarece, pe baza lui, „pot fi considerate moderne societăți ca Statele Unite, care sunt seculare, dar și profund religioase în același timp, și pot fi considerate pre-moderne societăți gen China, care din perspectiva noastră religioasă eurocentrică arată profund seculare și ireigioase". J. CASANOVA, „Rethinking", *art. cit*., 13. Totodată, Casanova și-a revizuit câteva idei din scrierile mai vechi și a concluzionat, pe marginea exemplelor Uniunii Sovietice, Turciei, Angliei și Țărilor Scandinave, că „stricta separație dintre Stat și Biserică nu este o condiție necesară pentru democrație", respectiv că „regulile pentru protecția împotriva tiraniei majorității religioase ar trebui să fie aceleași reguli democratice folosite în apărarea împotriva oricărei forme de tiranei a oricărei majorități democratice". *Ibid*., 21.

[77] Dorința noilor state candidate din ultimul val de aderare de a include în textul *Preambulului* viitoarei *Constituții Europene* a expresiei „moștenirea *creștină* a Europei" s-a izbit de puternica opoziție laicizantă franco-belgiană. Totuși, dacă în cadrul *Convenției privind viitorul Europei* –

astfel de reper tradițional la care să se raporteze, tendința de a generaliza secularizarea de tip occidental și-a găsit un nou teren propice de manifestare în însăși cadrul juridică și instituțional creat de Tratatul de la Lisabona, prin care s-a realizat o integrare politică europeană mai accentuată, cu scopul de a crea, potrivit *Preambului*, „o uniune din ce în ce mai strânsă între popoarele Europei, în care deciziile să fie luate cât mai aproape posibil de cetățeni, conform principiului *subsidiarității* (sic!)". În ciuda acestui principiu european fundamental, dar și a prevederilor explicite din celălalt pilon juridic al Uniunii – *Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene*[78] – privind subordonarea eclezială exclusiv față de dreptul național al statelor membre, *pattern*-urile secularizante vest-europene subîntinse de ideologia *corectitudinii politice* încearcă să forțeze barierele axiologice susținute de ethosul creștin al țărilor central și est-europene, concordant cu doctrina Bisericii, prin atenționările publice repetate și ostentative de a recurge la utilizarea mijloacelor politico-economice de constrângere, stipulate în deja celebrul articol 7 din textul primului tratat, consecutiv interpretării extensive a valorilor europene de bază în spiritului ideologiei precitate, cu precădere, a *egalității, democrației* și *statului de drept*[79] (menționate în articolul 2).

---

forul instituțional în care a fost plămădit proiectul constituțional european – nu a fost admisă nicimăcar mențiunea adjectivului *religios*, în *Preambulul* actualului Tratat privind Uniunea Europeană se face o referire voalată la *moștenirea religioasă*. Pornind de la ideile unui reputat specialist în drept constituțional de la New York University, Joseph H.H. Weiler – *Un'Europa cristiana. Un saggacio esplorativo*, Biblioteca Universale Rizzoli 2003 –, H.R. Patapievici susține că refuzul afirmării explicite a rădăcinilor *creștine* ale Europei depășește cu mult valoarea pur simbolică: „excluderea încăpățânată a creștinismului dintre referințele identitare ale Europei Unite are o valoare *normativă* (s.n.), iar libertatea pe care și-au luat-o autorii acestei excluderi de a legifera împotriva tradițiilor naționale ale unora dintre statele membre reflectă un atribut de suveranitate absolută, pe care și l-au arogat prin abuz". H.R. PATAPIEVICI, *Partea nevăzută decide totul*, Humanitas, București 2015, 109.

[78] Articolul 17 (1): „Uniunea respectă și *nu aduce atingere* statutului de care beneficiază, în temeiul dreptului național, bisericile și asociațiile sau comunitățile religioase din statele membre". Art. 17 (3): „Recunsocându-le identitatea și contribuția specifică, Uniunea menține un dialog deschis, transparent și constant cu aceste biserici și organizații".

[79] În articolul 2 din Tratatul privind Uniunea Europeană mai sunt amintite: respectul *demnității umane*, *libertatea* și respectarea *drepturile omului*, „inclusiv a drepturilor persoanelor care aparțin *minorităților*" (s.n.).

Dacă este perfect adevărat că aceste valori „constituie baza identității europene și substratul proiectului construcției europene”[80], este de notorietate istorică și că originea lor culturală se află în patrimoniul creștin al Europei – factor cofondator al identității europene primordiale, alături de moștenirea greacă și cea romană –, motiv pentru care exegeza lor autentică nu poate fi disociată de mediul originar de germinație[81]. Din această ultimă perspectivă, legalizarea *căsătoriilor homosexuale*, devenită vârful de lance al „luptei de emancipare” de sub „tirania religiei”, a avortului fără nicio restricție, a prostituției, a eutanasiei, a suicidului asistat medical, a experimentelor pe embrioni umani și a altor practici umane din sfera bioeticii nu pot fi nicidecum subsumate conținutului axiologic creștin tradițional[82] al *demnității umane, libertății* și *egalității* și nici nu pot fi considerate superioare drepturilor

---

80 F.A. LUZÁRRAGA, M.G. LLORENTE, *Europa viitorului. Tratatul de la Lisabona*, trad. I.G. Bărbulescu, Polirom, Iași 2011, 102. „Respectarea acestor principii etice este o cerință permanentă pentru toți membrii Uniunii”, iar „încălcarea lor poate conduce la o procedură juridică de sancționare – *procedura garanției democratice*” – prevăzută de articolul 7 din Tratatul privind Uniunea Europeană. *Ibid*. Autorii spanioli recunosc că, deși articolul 2 din Tratat face trimitere și la „al doilea nivel de principii comune” – *pluralismul, nediscriminarea, toleranța, justiția, solidaritatea și egalitatea dintre bărbați și femei* –, „conținutul lor nu este susceptibil unei definiri solide din punct de vedere juridic sau, și mai rău, percepția asupra lor diferă de la un stat membru la altul”. *Idem*. Drept urmare, orice acțiune unilaterală a unor state de impunere a unor tipare seculare, sub pretextul apărării acestor valori, trebuie să întrunească, în prealabil, un consens politic larg. În caz contrar, „o majoritate cerând supunere unei minorități ce nu se percepe ca parte a aceluiași popor înseamnă subjugare”. J.H.H. WEILER, *Constituția Europei*, trad. A. Vasile, C. Arion, Polirom, Iași 2009, 332.

81 Așa cum a remarcat Paul Valéry, dintre acești trei factori identitari, numai „cucerirea creștină vizează și atinge adâncurile conștiinței” celui mai larg cerc de cetățeni europeni, în timp ce „cucerirea romană nu a interesat decât pe omul politic”. P. VALÉRY, *Criza spiritului și alte eseuri*, trad. M. Ivănescu, Polirom 2016, 256. Moștenirea greacă, cu versiunea ei modernă reprezentată de raționalitatea științifică, cu toate că este promovată pe toate palierele educaționale, este înțeleasă cu adevărat doar de minoritatea elitelor intelectuale. Cu toate că, „laicitatea statului și a principiilor sale este un fapt dobândit la care nu se poate renunța, acceptat nu numai de cultura europeană, ci și de teologie, [...] aproape nimeni (cu excepția Bisericii) nu mai dă relevanță faptului că valorile pe care se sprijină Uniunea se înrădăcinează în mesajul creștin”. B. SORGE, *Introducere în doctrina socială a Bisericii*, trad. M. Pătrașcu, Sapientia, Iași 2010, 307.

82 „Biserica a învățat întotdeauna că nu trebuie alese niciodată comportamentele interzise de poruncile morale exprimte sub formă negativă în Vechiul și Noul Testament” (*VS*, 90).

omului, așa cum acestea din urmă au fost definite în *Convenția europeană a drepturilor omului* (1950) și înțelese interpretativ, până în prezent, de Curtea de la Strasbourg. Această instanță supranațională – a cărei jurisprudență a devenit obligatorie după intrarea în vigoare a Tratatului de la Lisabona 2009 –, tocmai pentru a evita conflictele majore de valori dintre statele semnatare și pentru a menține un climat de echilibru și pace socială la nivel european, și-a declinat de cele mai multe ori competența de soluționare a unor cauze în care problema supusă analizei era susceptibilă de rezolvări ireconciliabile în majoritatea statelor contractante, pe fondul diversității concepțiilor etice, filosofice și religioase, „lăsând loc unei largi puteri discreționare a statelor în domeniu”[83]. Cu titlu de exemplu, în problema avortului și a căsătoriilor între persoane de același sex, instanța de contencios european a considerat că „punctul de plecare cu privire la aceste drepturi ține de *marja de apreciere a statelor* contractante ce trebuie recunoscută acestora în materie, chiar în cadrul unei interpretări evolutive a Convenției”[84], refuzând să le acorde acestora caracterul de „noțiuni autonome”, aspect ce ar fi permis Curții să emită o interpretare proprie transnațională.

Mai mult, deoarece suita „valorilor seculare” de mai sus nu au fost avute în vedere la stabilirea „criteriilor de aderare de la Copenhaga (1993)”, este limpede că atât emergența lor, cât mai ales tendința occidentală de a fi extinse în întreaga Europă – inclusiv prin subordonarea libertății religioase a credincioșilor și prin subminarea independenței Bisericii, care ar trebui, oarecum, „convertită” sau limitată până la granița „axiologică” a noii ideologii postmoderne *political correctness*, total străină de spiritul european, centrată pe eliminarea oricărei idei de superioritate (cu excepția ei însăși), ierarhie și chiar

[83] C. BÎRSAN, *Convenția europeană a drepturilor omului. Comentariu pe articole* (2 vol.), All Beck, București 2005, 167. Într-o hotărâre din 2004, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a reținut recomandarea formulată de Grupul de etică al Uniunii Europene, „potrivit cu care ar fi nu numai delicat din punct de vedere juridic să se impună o armonizare a legislațiilor naționale în acest domeniu, în absența unui consens, dar *ar fi și inoportun* a se voi să fie dictată *o morală unică*, prin excluderea altora”. *Idem*.

[84] *Idem*.

meritocrație, în numele principiului egalității cu orice preț[85] – constituie fenomene noi, conjuncturale, lipsite de consistența ontologică a unei identități primordiale. Practic, prin provocările etice ale secularismului occidental, denumite de Charles Taylor „transpoziții secularizante”[86], provenind din „fracturarea unor cadre morale în care omul era înțeles drept creatura lui Dumnezeu”[87], se tinde la substituirea identității primordiale europene cu o *identitate conjuncturală* recentă, în urma trecerii „dinspre terenul culturii spre terenul politicului”[88]. În opoziție cu aceasta, forța componentei religioase a mentalului colectiv din majoritatea țărilor din fostul lagăr socialist nu este nicidecum rezultatul unor factori politici conjuncturali, ci reprezintă expresia autentică constantă a identităților etno-culturale ale acestor popoare, construite de-a lungul istoriei prin aportul catehetic și educațional însemnat al Bisericilor creștine din zonă, la o distanță apreciabilă de procesul postiluminist al secularizării *hard* desfășurat în Vest.

Toate aceste provocări europeniste contemporane s-au supraadăugat problematicii tradiționale a raporturilor moderne dintre

---

85 „Diferențele pe verticală sunt incorecte politic, deoarece axioma gândirii corecte politic statuează că niciun obiect nu este superior altuia și nicio persoană nu este superioară față de alta”. V. VOLKOFF, *Manualul corectitudinii politice*, trad. N. Năstase, Antet, București 1998, 33.

86 Cf. C. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989, 22.

87 G. TĂNĂSESCU, „Charles Taylor. *Sursele sinelui. Constituirea identității moderne*”, în: C.-I. POPA, G. TĂNĂSESCU (ed.), *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice* (4 vol.), Editura I.Ș.P.R.I. „Ion I.C. Brătianu”, București 2016, vol. 4, 35-56, 46.

88 M. MAMULEA, „Conceptul”, *art. cit.*, 127. Perspectiva *contextualistă* asupra identității culturale a fost teoretizată de antropologul Fredrik Barth, în *Introducerea* cărții *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference* (1969). Pentru Barth, „identitățile etnice, considerate contingente (nonnecesare), au devenit chestionabile (pot fi supuse criticii) și alterabile (pot fi schimbate prin voință)”. *Idem*. Consider că această perspectivă poate fi aplicabilă și *identității europene*, cu toate că, „față de identitățile naționale, bine conturate, identitatea europeană se arată eminamente difuză”. L. BOIA, *Sfârșitul Occidentului? Spre lumea de mâine*, Humanitas, București 2013, 58. De obicei, „starea de spirit identitară este altfel resimțită pe trepte diferite de scară socială și de instrucție” și, „chiar și numai la nivelul elitelor, conștiința identității colective, apartenența la ea, este variabilă”. C. MUREȘAN, „Identitate și destin”, în: V. BOARI, S. GHERGHINĂ, R. MUREA (ed.), *Regăsirea identității naționale*, Polirom, Iași 2010, 47-53, 49.

Stat și Biserică din Europa, tinzând spre o uniformizare supranațională a acestora, prin diminuarea asimetriei socio-culturale existente (cu precădere, în Europa Centrală și de Est), concomitent cu creșterea influenței politice a laicismului occidental. Însă, în virtutea identității europene primordiale, numitorul comun european tripartit și transnațional conceput ca o „universalitate latentă" a „compatibilității între culturi diferite", subzistentă „în specificitatea mai mult sau mai puțin satisfăcută de sine a fiecăreia dintre ele"[89], fiecare stat european se consideră îndreptățit să-și exprime propria viziune asupra acestei identități, inclusiv în privința valorilor întemeietoare, respingând preocupările ateiste occidentale de a întări treptat „impresia că religia are condiția *opiniei*, nu a adevărului, [respectiv] că ea ține de *individual*, nu de Universalul spre care, în fond, conduce"[90]. Intensitatea reacțiilor defensive a culturilor politice naționale din spatele fostei Cortine de Fier a fost sporită nu numai de profilul lor identitar, ci și de experiența cenzurii din timpul regimurilor totalitare, neîntâlnită în Vestul Europei, precum și de contextul actual al agravării problemei migrației, la care a concurat din plin un multiculturalism *politic corect*, conceput fără precondiția esențială a respectului reciproc și care a devenit el însuși o provocare pentru europenism. Or, „cetățeanul *contra*, contra-cetățeanul nu poate fi acceptat"[91], nici măcar din optica liberalismului politic specific societăților moderne.

Dată fiind funcția identitară generală a simbolurilor, tendințele secularizante extreme de marginalizare eclezială a creștinismului și-au găsit o expresie-etalon în *Legea privind laicitatea și simbolurile izbitoare în*

---

[89] M. MARTIN, „Câte Europe există?", *Revista 22*, 16 (1999) 6. „În cultura europeană Unu dă unități, de fiecare dată autonome, ca mondele, ..., ce se diversifică, la rândul lor, întocmai Unului prim". C. NOICA, *Despre demnitatea Europei*, Humanitas, București 2012[2], 49.

[90] A. MANOLESCU, *Stilul religiei în modernitatea târzie*, Polirom, Iași 2011, 17.

[91] G. SARTORI, *Ce facem cu străinii? Pluralism vs multiculturalism*, trad. G. Vasile, Humanitas, București 2007, 46. Politologul italian continuă: „străinii care nu sunt dispuși să dea de la ei ceva în schimbul a ceea ce dobândesc, care-și propun să rămână «în afara» comunității în care pătrund, ajungând să-i conteste, fie și parțial, înseși principiile, sunt străini care stârnesc inevitabil reacții de respingere, de teamă și ostilitate". *Idem*.

școli (2004) din Franța, extinsă, apoi, la excluderea simbolurilor de natură religioasă din toate spațiile publice, în condițiile în care, printre *drepturile inviolabile și inalienabile ale persoanei*" se regăsește și „*libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin cult, învățământ, practici și îndeplinirea ritualurilor*"[92]. Din fericire, extinderea acestei tendințe a fost estompată pe cale juridică prin decizia pronunțată de Curtea Europeană a Drepturilor Omului în *Cauza Lautsi și alții împotriva Italiei* (2011) – devenită reperul de bază la nivel european al relației dintre religie și politică, respectiv dintre Stat și Biserică –, prin care s-a constatat că prezența crucifixurilor în școlile publice din Italia nu este discriminatorie pentru cei de altă religie, de altă confesiune sau fără vreo afiliere religioasă în ceea ce privește dreptul la *educație* sau libertatea religioasă. În fața Curții, Guvernul de la Roma a susținut cu fermitate faptul că „prezența crucifixurilor este expresia unei *specificități naționale*, caracterizate, în principal, prin existența unor relații strânse între Stat, popor și catolicism", respectiv că această specificitate „derivă din dezvoltarea istorică, culturală și teritorială a Italiei și din atașamentul înrădăcinat și de lungă durată pentru valorile catolicismului"[93]. În sprijinul compatibilității dintre afișarea crucifixurilor în școli și respectarea principiului pluralismului religios și al *neutralității* statului[94], Guvernul italian, susținut de încă zece state europene, a arătat

---

92 Este vorba despre articolul 9 din *Convenția pentru apărarea drepturilor omului și a libertăților fundamentale* (*Convenția europeană*), adoptată la Roma în anul 1950, ale cărei prevederi au fost preluate întocmai în art. 10 din *Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene*, proclamată la 7 decembrie 2000 în cadrul Consiliului European de la Nisa și încorporată, apoi, în corpusul legislativ al dreptului european, prin intermendiul Tratatului de la Lisabona. Tot prin acest ultim tratat constitutiv, Uniunea a aderat la Convenția europeană din 1950, sens în care „*drepturile fundamentale*" garantate de aceasta din urmă, „*astfel cum rezultă din tradițiile constituționale comune statelor membre, constituie principii generale ale Uniunii*".

93 *Cauza Lautsi versus Italia*, format PDF, 16, <https://hudoc.echr.coe.int/> (25.09.2020).

94 În deplină consonanță cu doctrina Bisericii Catolice, statul italian și-a susținut *neutralitatea* tocmai prin aceste permisiuni și drepturi egale acordate tuturor persoanelor de altă religie, subincluse în principiul general conform căruia „neutralitatea cere autorităților administrației publice să ia în considerare toate religiile" și, astfel, împotriva semnificației ateiste susținută de Prima Cameră, care „a dedus din noțiunea de *neutralitate* confesională

că manifestarea celorlalte religii minoritare în mediul școlar s-a bucurat de „o abordare binevoitoare", „într-o atmosferă lipsită de patimă, din care este exclusă orice formă de prozelitism", constând în: recunoașterea dreptului de a purta vălul islamic și alte elemente ori semne religioase distinctive, celebrarea începutului și sfârșitului Ramadanului, permisiunea acordată educației religioase pentru toate celelalte credințele, dreptul elevilor evrei de a nu participa sâmbăta la examene etc.[95]

Deși în subtextul celebrei decizii din cauza *Lautsi și alții împotriva Italiei* se pot întrezări reflexiile ideologiei *political correctness* privitoare la prevalența valorică a individualismului și la respectarea, cu orice preț, a multiculturalismului prefabricat (non-consensual), Curtea Europeană a Drepturilor Omului a reușit, totuși, să frâneze extinderea secularismului agresiv și a hotărât că decizia de a expune sau nu crucifixurile în sălile de

un principiu care exclude orice relație dintre Stat și o anume religie". *Ibid*., 16. Mai mult, în opinia Guvernului Italiei, „noțiunea de *neutralitate* («un concept inclusiv») impune nu doar ca Statul să se abțină de la promovarea unei anumite religii, dar și de la promovarea ateismului, *laicitatea* («un concept exclusiv») din partea unui stat nefiind mai puțin problematică decât prozelitismul său" (*Idem*.). Cu alte cuvinte, a exclude din viața publică o religie echivalează, potrivit profesorului american Weiler, citat de Patapievici, cu „a privilegia o viziune asupra lumii în detrimentul alteia, pretinzând că o face în numele neutralității", adică „a substitui ilicit premisei agnostice principiul militant al laicității" (H.R. PATAPIEVICI, *Partea*, *op. cit*., 110).

95 *Cauza Lautsi*, *art. cit*., 17,18. Totodată, statul italian a reiterat în fața instanței de contencios european motivele unei hotărâri din 2006 a Consiliului de Stat: „în Italia, crucifixul este apt să reprezinte, din punct de vedere evident simbolic, dar adecvat, *originile religioase* ale acestor valori – toleranță, respect reciproc, valorizarea persoanei, ..., solidaritatea umană, ... – care caracterizează civilizația italiană" și „referirea, prin intermediul crucifixului, la *originea religioasă* a acestor valori și complementaritatea lor deplină cu învățătura creștină, face evidentă *transcendența* acestor valori, fără a știrbi caracterul *laic* și fără a pune în discuție, ci dimpotrivă, confirmând *autonomia* puterii temporale față de cea spirituală" – nicidecum „*opoziția* acestor două puteri, implicită într-o abordare ideologică a laicității care nu se regăsește în Constituție". *Ibid*, 9. H.R. Patapievici, inspirat de ideile lui Weiler, a sesizat aceeași confuzie între *neutralitatea statului* și *laicitatea lui*: „tendința de a legifera împotriva tradițiilor, a spiritului și a realităților este tipic iacobină și ea confundă deliberat *premisa agnostică*, care afirmă că statul e dator să protejeze atât libertatea religioasă, cât și dreptul de a nu profesa vreo religie, ..., cu *principiul laicității*, care exclude orice referire la Dumnezeu sau religie"; dar, „statul care refuză cetățenilor săi orice simbolistică religioasă publică nu este mai neutru decât statul care le impune cetățenilor săi o religie oficială" (H.R. PATAPIEVICI, *Partea*, *op. cit*., 110).

clasă din școlile publice – în spatele căreia se află, de fapt, însăși problema accesului Bisericii în spațiul public –, „intră, în principiu, în *marja de apreciere* a statului pârât”[96].

Concluzie

Într-o Europă caracterizată printr-o evoluție istorică asimetrică pe multiple planuri, divizată între Vest și Est încă de la sfârșitul secolului al IV-lea, diferențele actuale de ordin economic, dar mai ales discrepanțele axiologice dintre cei doi poli geografici și culturali, rezultate din *pattern*-urile diferențiate de modernizare și secularizare, continuă să creeze probleme în procesul de integrare europeană, din cauza tendințelor de a generaliza soluțiile validate în statelor vestice. Totuși, dacă în privința aspectelor economice, liderii europeni înclină spre profilarea oficială a unei Uniuni Europene „cu două viteze”, în legătură cu diferențele etico-politice și socio-culturale ale țărilor din fostul lagăr socialist – responsabile de o modelare mai echilibrată a raporturilor Stat-Biserică –, nu numai că nu se tinde spre realizarea aceleași dualități funcționale, ci se încearcă, cu ostentație, nivelarea lor în spiritul *corectitudinii politice* specifice Vestului, contrar principiului fondator al „unității în diversitate”, aplicabil *par excellence* în materie etno-culturală.

În acest context, asimetria universală de sorginte iluministă a raporturilor statal-ecleziale, circumscrisă preeminenței moderne a *politicului*, este dublată în Vestul continentului (cu unele excepții) de o proeminență etatică suplimentară, reflectată în marginalizarea afirmării și acțiunii Bisericii în spațiul public (în special în Franța și Olanda), în

[96] *Cauza Lautsi*, *art. cit.*, 28. Relativ la principiul neutralității, aceeași Curte l-a definit, urmând tiparele gândirii politice moderne acceptate în plan eclezial, prin recursul la obligația pozitivă a statelor „de a menține ordinea publică, armonia religioasă și toleranța într-o societate democratică, în special între grupurile aflate în opoziție: atât relațiile dintre credincioși și cei ce nu cred, cât și relațiile dintre adepții diferitelor religii, credințe și convingeri”. *Ibid.*, 29,25.

contextul declinului majoritar al credințelor și practicilor religioase (incluzând și subfenomenul „*believing without belonging*”), precum și în existența Bisericilor de stat în Anglia, Finlanda și Danemarca. În contrapondere, în Europa Centrală și de Est, cu toate că principiul separației Bisericii de Stat este acceptat pe sacră largă[97] și în ciuda provocărilor secularizante ale europenismului, gradele de asimetrie a raporturilor Stat-Biserică sunt, în continuare, mult mai reduse, datorită coparticipării tradiționale a Bisericilor, prin aportul lor catehetic și misionar, la plămădirea culturilor politice naționale.

Și totuși, idealul iluminist al privatizării complete a religiei este departe de a se fi realizat chiar în interiorul societăților occidentale, deoarece degradarea încrederii în instituțiile tradiționale (*modernitatea reflexivă*), migrațiile dezordonate din ultimii ani și proliferarea alarmantă a fundamentalismului islamic intraeuropean, corelative eșecului multiculturalismului de tip „mecanic”, au determinat reculul secularizării *hard* și fragilizarea barierelor de demarcație public-privat. Mult clamata identitate civică europeană, construită exclusiv din noile valori seculare *corecte politic*, e pe cale să colapseze în chingile propriilor asumpții, astfel încât singura identitate veritabilă care se prefigurează, dacă Europa vrea să rămână *Europa*, este cea primordială tripartită, corespunzătoare modelului european noician al *Unului multiplu*. Cert e că, în tot mai multe părți ale continentului, strigătele interogative ale nebunului lui Nietzsche se aud din ce în ce mai tare: „*Încotro ne îndreptăm noi? Nu ne prăbușim fără încetare? Nu ne adie golul în față? Nu s-a făcut mai frig?*”.

---

97 Potrivit studiului de referință al Pew Research Center, procentele de respondenți care s-au pronunțat în sensul că religia trebuie să fie separată de politicile guvernamentale sunt: 51% în România, 67% în Ungaria, 70% în Polonia și 72% în Slovacia. Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern”, *art. cit*., 25.

Impedimenti matrimoniali e disciplina delle dispense nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*

WILLIAM A. BLEIZIFFER[1]

Abstract: *Matrimonial impediments and discipline of dispensations in Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.* According to the canonical discipline regarding the celebration of the sacrament, marriage is „the matrimonial covenant, established by the Creator and ordered by His laws, by which a man and woman by an irrevocable personal consent establish between themselves a partnership of the whole of life, is by its nature ordered toward the good of the spouses and the generation and education of the offspring" (can. 776 §1). The choice of the state of marriage is a natural right that cannot be circumscribed by any authority: the choice of one's own state of life is a right that is not only recognized but also guaranteed by common canonical discipline, because „all the Christian faithful have the right to be free from any kind of coercion in choosing a state in life" (can. 22). Canon 778 states that „all persons can enter into marriage who are not prohibited by law."

Therefore, there may be some restrictive limitation on the part of the competent authority that may exceptionally deny the celebration of marriage in the presence of an impediment that opposes the validity of the sacrament. These limiting circumstances are justified by the strict observance of canon law, which aims to protect the common good of the society to which the marriage belongs, but at the same time the good of the spouses themselves. In this study we will try to indicate what is the canonical discipline of the CCEO regarding marital impediments, highlighting the exceptions with the clear intention of presenting a discipline that is supported by a series of interventions of

[1] Assoc. Prof. PhD., Università „Babeș-Bolyai" Cluj Napoca, Facoltà di Teologia Greco-Catolica, Dipartimento Blaj. william.bleiziffer@ubbcluj.ro; https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer

the competent authority in granting the exemption, such as the relaxation of an ecclesiastical law in a special case (can. 1536).

Keywords: sacrament; marriage; impediment; competent authority; dispensation; spouses.

1. Introduzione

Nelle sue funzioni di insegnare, santificare e governare, la Chiesa è chiamata ad assumere il proprio ruolo specifico. È chiamata ad attuare concretamente il suo impegno di portare l'uomo a Cristo, e nel contempo anche Cristo all'uomo, in una dimensione di vicendevole azione spirituale con i fedeli, comunicando sotto segni visibili la grazia invisibile dei sacramenti. Questo compito specifico è appartenuto sempre alla Chiesa per mandato di Cristo. Attraverso la celebrazione dei sacramenti, dunque, la Chiesa comunica sotto segni visibili la grazia dei misteri di Cristo, santificando l'uomo che, sotto l'azione dello Spirito Santo, diventa adoratore del Dio Uno e Trino.

I sacramenti istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, non sono solo mezzi della rivelazione divina, ma anche segni efficaci per la salvezza degli uomini. In quanto azione della Chiesa che esprime secondo l'antica espressione comunemente sintetizzata *lex credendi lex orandi,* i sacramenti, appartenenti all'unico deposito della fede, sono sottoposti all'attenta cura della Chiesa: „spetta solamente alla suprema autorità della Chiesa approvare o definire quali sono i requisiti per la loro validità" (cf. can. 669 CCEO)[2].

Stando al contenuto della disciplina canonica in merito alla celebrazione del sacramento, di cui, nel presente studio, proviamo a mettere in risalto non solo gli impedimenti ma anche la disciplina riguardante la loro dispensa, il matrimonio è „il patto (matrimoniale),

[2] Per questo studio useremo PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontes annotationes auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995; AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/1990, 695-887;

fondato dal Creatore e strutturato di sue leggi, mediante il quale l'uomo e la donna stabiliscono tra loro, con irrevocabile consenso personale, il consorzio dell'intera vita, (e) per sua indole naturale è ordinato al bene dei coniugi e alla generazione ed educazione dei figli" (can. 776 §1). La scelta dello stato matrimoniale è certamente un diritto naturale che non può essere circoscritto da alcuna autorità: la scelta del proprio stato di vita è un diritto che è non solo riconosciuto, ma anche garantito dalla disciplina canonica comune perché „tutti i fedeli cristiani hanno il diritto di essere immuni da qualsiasi costrizione nella scelta dello stato di vita" (can. 22).

Allo stesso tempo, il matrimonio è una istituzione che sfugge all'arbitrio dell'uomo proprio perché, appunto, fondato da Dio e strutturato dalle sue leggi. Per quanto riguarda poi la validità stessa del sacramento, la Chiesa nell'interpretare questa realtà in base al suo insegnamento magisteriale è chiamata a dare il suo giudizio; si tratta quindi di considerare una gerarchia di norme che regolano la celebrazione del matrimonio: diritto divino, diritto canonico, diritto civile per gli effetti puramente civili, ma anche, nel caso dei non-cattolici, il loro diritto matrimoniale, e nel caso in cui questo manchi, il diritto cui la parte acattolica è tenuta al momento della celebrazione del sacramento[3].

Il testo del canone 778, rintracciabile nel Titolo XVI, *De culto divino et presertim de sacramentis,* al Capitolo VII, *De Matrimonio*, recita sinteticamente che „possono celebrare il matrimonio tutti coloro ai quali non è proibito dal diritto", quindi nel pieno rispetto delle norme che abbiamo ricordato sopra. Esiste quindi una certa limitazione restrittiva da parte della competente autorità che può negare la celebrazione del

---

[3] Can. 780 – §1. (1059) Il matrimonio di cattolici, anche se una sola parte è cattolica, è regolato non solo dal *diritto divino*, ma anche *da quello canonico*, salva restando la competenza *dell'autorità civile* circa gli effetti puramente civili del matrimonio. §2. Il matrimonio tra una parte cattolica e una parte battezzata acattolica, salvo restando il *diritto divino*, è regolato anche: 1◎ dal *diritto proprio* della Chiesa o della Comunità ecclesiale alla quale la parte acattolica appartiene, se questa Comunità ha un proprio *diritto matrimoniale*; 2◎ *dal diritto al quale è tenuta la parte acattolica*, se la Comunità ecclesiale alla quale appartiene è priva di un diritto matrimoniale proprio.

matrimonio in via eccezionale nella presenza di un impedimento che si oppone alla validità del sacramento. Queste circostanze limitative sono legittimate dalla stretta osservanza della legge canonica che mira alla tutela del bene comune della società di cui il matrimonio farà parte, ma allo stesso tempo anche del bene degli stessi sposi. La verifica dello stato libero degli sposi, e la costatazione delle capacità matrimoniale degli stessi, richiede l'accertamento e l'assenza degli impedimenti matrimoniali e l'inesistenza di altre legittime proibizioni per un matrimonio da considerare valido[4]. Ovviamente, per una valida celebrazione del matrimonio, oltre all'inesistenza o alla dispensa degli impedimenti è necessario rispettare altre due condizioni canoniche che determinano gli effetti canonici del matrimonio: assenza dei vizi di consenso e il rispetto della forma canonica per la celebrazione del sacramento.

L'impegno nel seguire la giusta celebrazione del sacramento spetta non solo all'amministratore stesso del sacramento, quindi al legittimo celebrante che deve avere un atteggiamento attivo nel seguire la finalità del sacramento celebrato validamente e lecitamente, ma riguarda anche tutta la comunità, diventando proprio un obbligo non solo morale[5].

Ovviamente, dalla celebrazione valida del matrimonio sorgono, oltre che la grazia sacramentale che irrobustisce gli sposi nel loro nuovo stato di vita, anche diritti e doveri associati al *consortium vitae coniugalis*. Difficoltà pastorali, ma anche di natura personale e sociale, possono sorgere quando una scarsa preparazione del matrimonio[6] induce il celebrante a

---

[4] B. N. EJEH, Ammissione alle nozze. La „misericordia preventiva" della normativa e della pastorale prematrimoniali, in: C. J. ERRAZURIZ, M. A ORTIZ (a cura di), *Misericordia e diritto nel matrimonio, Sussidia canonica,* Pontificia Università della Santa Croce, 2004, 62-63.

[5] Can. 785 – §1. (1066) I pastori d'anime hanno *l'obbligo*, secondo le necessità dei luoghi e dei tempi, di escludere con opportuni rimedi tutti i pericoli che il matrimonio sia celebrato invalidamente e illecitamente; perciò, prima che il matrimonio sia celebrato, devono essere certi che nulla si opponga alla valida e lecita celebrazione. Can. 786 – (= 1069) Tutti i fedeli cristiani hanno *l'obbligo* di rivelare al parroco oppure al Gerarca del luogo gli impedimenti di cui fossero a conoscenza, prima della celebrazione del matrimonio.

[6] Abbiamo trattato il tema in due studi: W. BLEIZIFFER, *Obligativitatea pregătirii căsătoriei / o perspectiva canonica*, *Cultura Creștină* Serie Nouă, Anul VIII, nr. 3-4, Blaj, 2005, 78-87; W.

compiere un atto sacramentale scevro di validità; in essenza nullo e senza alcun effetto sacramentale, ecclesiale.

Cercheremo in questo studio di indicare quale è la disciplina canonica contenuta nel CCEO riguardante gli impedimenti matrimoniali, evidenziando soprattutto le eccezioni, con il chiaro intento di presentare una disciplina che è assecondata anche da una serie di interventi della competente autorità nell'accordare la dispensa, cioè l'allentamento di una legge meramente ecclesiastica in un caso speciale (can. 1536).

2. Impedimenti matrimoniali nel CCEO

Per celebrare validamente un matrimonio è necessario, come abbiamo visto, che gli sposi abbiano la capacita canonica. Questa capacità manca quando in uno o in entrambi i coniugi è presente uno dei tredici impedimenti[7] previsti dal legislatore canonico:

Gli impedimenti dirimenti, in quanto condizioni o situazioni ai singoli sposi, rendono inabili a contrarre validamente il matrimonio

---

BLEIZIFFER, Unele aspecte teologico-canonice referitoare la obligativitatea pregătirii sacramentului căsătoriei în CCEO, în: A. BUZALIC, C. D. LUNCAN, M. POPESCU I. (editori), *Identitate națională și spirit european*, Presa Universitară Clujeana, 2018, 63-88.

7 „Impedimenta" in I. ŽUŽEK., *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium, Kanonika 2*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992, 147-148. Per ulteriori approfondimenti: Impedimenta – *matrimonialia in genere*: effectus, 790; publica vel occulta, 791; quoad auctoritatem constituentem ea, 792, 793; quoad matrimonium, quod a Hierarcha loci vetari potest in casu speciali, 794; quid faciendum sit in dubio de exsistentia impedimenti, 788; Hierarchae loci potestas dispensandi ab eis, 795 § 1; quoad potestatem dispensandi Patriarchae, 795 § 2; dispensatio quoad ordinem sacrum conceditur a solo Romano Pontifice, 395-397, 795 § 1 n 1◎ et § 2, 796 § 1, 1433 § 2, 1538 § 2; dispensationes Sedi Apostolicae reservatae, 795 § 2; a quibusnam numquam detur dispensatio, 795 § 3; quoad dispensationem in periculo mortis, 796; dispensatio in casu urgenti, 797 § 1; quoad convalidationem matrimonii, 797 § 2, 843 § 1, 845; quoad sanationem matrimonii in radice, 848 § 1, 850 § 2, 852; quoad perseverantiam consensus in matrimonio invalido ob ea, 827; adnotatio dispensationis ab eis, 798, 799, 841 § 1; obligatio christifidelium, ut ea revelent, 786; probatio absentiae eorum in periculo mortis, 785 § 2; quoad processum documentalem de nullitate matrimonii, 1372 § 1; – *matrimonialia in specie*: aetatis, 800; impotentiae, 801; vinculi prioris matrimonii, 802; disparitatis cultus, 803; ordinis sacri, 804; voti publici perpetui castitatis, 805; raptus, 806; criminis, 807; consanguinitatis, 808; affinitatis, 809; publicae honestatis, 810; cognationis spiritualis, 811; cognationis legalis, 812.

canonico: esse sono denominate impedimenti dirimenti (appunto perché rendono invalido il matrimonio). In particolare gli impedimenti dirimenti risultano essere[8]:

1. can. 800, *l'età*. Non possono celebrare matrimonio valido l'uomo prima che abbia compiuto i 16 anni e la donna prima dei 14. Il diritto particolare della Chiesa *sui iuris,* per non contravvenire al diritto civile il vigore in certe zone del mondo, con la conseguente mancanza di efficacia civile del matrimonio, può *canonizzare*[9] questo diritto civile e stabilire un'età maggiore;

2. can. 801, *l'impotenza copulativa* (o *coëundi*), cioè l'incapacità di prestare il debito coniugale in quanto atto completo per l'unione fisica dei coniugi per sua stessa natura rende nullo il matrimonio[10], se perpetua ed antecedente al matrimonio stesso. Non è considerata, invece, impedimento la sterilità o *impotentia generandi*;

3. can. 802, *il vincolo derivante da un precedente matrimonio valido*. L'impedimento del precedente vincolo sussiste sino a quando il matrimonio non sia sciolto, sia per morte del coniuge, quindi per vie naturali, sia per sentenza pubblicata da un tribunale matrimoniale competente, in seguito a un processo di annullamento del matrimonio;

---

[8] F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale, commento giuridico-teologico-pastorale*, Elle Di Ci, Torino 1985[3], 59-90; M. PAL, *Sacramentul căsătoriei, doctrină și legislație canonică*, Serafica, Roman 2007, 109-120; D. SALACHAS, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo Diritto Canonico delle Chiese Orientali*, ED/EDB, 1994, 95-134; P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, ECIG Genova, 1994[3], 47-92; P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, *Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001; H. ALWAN, Gli impedimenti, in AA. VV., *Il matrimonio nel codice dei canoni delle Chiese orientali,* Studi Giuridici XXXII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994, 127-185, 156-185.

[9] Con la *canonizzazione della legge civile* si intende l'assunzione di questa all'interno dell'ordinamento canonico, con gli stessi effetti a livello di validità. Nel caso concreto dell'impedimento di età, esistono paesi in cui il limite minimo per il riconoscimento del diritto al matrimonio è abbastanza alto (per. esempio Svizzera 20, 18; Tunisia 17, 15; Colombia 18, 18), mentre in altre no; per evitare un conflitto con la legge civile, il *diritto particolare* può stabilire un'età superiore e che sia in coerenza con quanto stabilito dalla legge civile.

[10] Cf. J. Prader, Il *Matrimonio in Oriente e Occidente,* PIO, Roma, 1992, 87.

4. can. 803, ***la disparità di culto*** rende invalido il matrimonio tra una persona non battezzata e una battezzata nella Chiesa cattolica;

5. can. 804, ***l'ordine sacro*** rende invalido il matrimonio degli ordinati *in sacris*. Tale impedimento concerne chi abbia ricevuto l'ordinazione sacerdotale in qualsiasi grado: Vescovi, sacerdoti e diaconi. Per cui, il chierico orientale cattolico che non sceglie liberamente il celibato, può celebrare il matrimonio prima di aver ricevuto l'ordinazione diaconale.

6. can. 805, ***il voto pubblico perpetuo di castità***, cioè il voto pronunciato davanti ad un superiore di un istituto religioso. Lo status monastico è uno stile di vita stabile (can. 400) assunto definitivamente con la professione perpetua dei tre voti (can. 462), uno di questi essendo la castità, quale libera rinuncia al naturale esercizio della sessualità per uno scopo spirituale. Il voto pubblico perpetuo invalida gli atti legali contrari ad esso (can. 466, 533), e quindi il matrimonio.

7. can 806, ***il ratto*****,** che sussiste come impedimento nel caso di una persona sia rapita (o quantomeno trattenuta con violenza fisica) a scopo di matrimonio. L'impedimento parla di *persona*, quindi si riferisce sia alla donna che all'uomo, anche se in pratica sia la donna più spesso soggetta al rapimento, o almeno alla privazione di libertà, quindi messa in impossibilità di esprimere manifestamente un valido consenso matrimoniale. Il rapimento è sempre un atto di violenza, di privazione della libertà, e „l'atto giuridico compiuto sotto l'influenza della violenza ... è considerato nullo" (can. 932 §1).

8. can. 807, il crimine di ***coniugicidio***. Denominato anche uxoricidio l'impedimento rende invalido il matrimonio di chi, allo scopo di celebrarlo con una determinata persona, per opera comune fisica o morale, uccida il coniuge di questa o il proprio.

9. can. 808, ***la consanguineità o parentela***, rappresenta il legame tra persone che discendono dallo stesso capostipite e rende nullo il matrimonio in linea retta in qualsiasi grado, sia per i discendenti legittimi

che per quelli naturali. Nella linea collaterale il matrimonio è nullo fino al quarto grado incluso.

10. can. 809, l'affinità, cioè il vincolo che lega uno degli sposi ai parenti dell'altro, rende invalido il matrimonio in qualsiasi grado in linea retta; in linea collaterale, invece, in secondo grado.

11. can. 810, la pubblica onestà. L'impedimento sorge da matrimonio invalido, consumato o meno, in cui vi sia stata vita comune o da pubblico e notorio concubinato e rende nulle le nozze nel primo grado della linea retta tra l'uomo e le consanguinee della donna, e viceversa. Sostanzialmente l'uomo che abbia convissuto con una donna senza essere sposato in chiesa non può contrarre validamente matrimonio né con la madre né con la figlia di questa donna.

12. can. 811, la parentela spirituale sorta dal battesimo, è un impedimento che trova spazio solo nel mondo orientale non essendo contemplato dal CIC; esso, in via del legame spirituale che si crea tra il battezzando e il suo padrino di battesimo, dirime il matrimonio fra quest'ultimo e il battezzando e i suoi genitori.

13. can. 810, la parentela legale. Non possono contrarre validamente matrimonio tra loro, nella linea retta o nel secondo grado della linea collaterale, quelli che sono uniti da parentela legale, cioè sorta da adozione civile. La norma canonica ritiene che i figli adottati a norma della legge civile sono da considerare figli a tutti gli effetti giuridici coloro che li hanno adottati. L'impedimento sorge tra a) adottante ed adottato, compresi i figli di costui; b) tra l'adottato e i figli legittimi e adottati dell'adottante; c) tra l'adottante e la moglie dell'adottato e viceversa.

Questi 13 impedimenti matrimoniali rappresentano una disciplina stabile della Chiesa, così da non poter ammettere altri impedimenti se non in via del tutto eccezionale e per motivazione di carattere pastorale. Se la disciplina degli impedimenti ha subito una certa semplificazione nell'attuale Codice, questo è dovuto senz'altro sia al rinnovato insegnamento proposto dal Concilio Vaticano II, sia a causa della concezione che la Chiesa assume al riguardo di una società in cui la

possibilità di applicare vecchi impedimenti matrimoniali ecclesiastici sembra obsoleta[11]. La consuetudine che introduce un nuovo impedimento matrimoniale, oppure contrario a quelli già esistenti, è riprovata (can. 793). In via di un'uniforme prassi matrimoniale riguardante gli impedimenti, l'attuale disciplina canonica è orientata nel senso di non riconoscere alle consuetudini particolari o locali la forza di introdurre o abrogare impedimenti[12]. Ad ogni modo, per diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*[13] ogni autorità competente, in base al canone 792 CCEO, potrebbe, per una causa gravissima, stabilire altri possibili impedimenti; la formulazione del canone al negativo, *non si stabiliscano impedimenti matrimoniali per diritto particolare,* esige altre due eccezioni: intesa con i Vescovi eparchiali delle altre Chiese *sui iuris* interessate, onde evitare conflitti di legislazione delle varie Chiese *sui iuris in materia di impedimenti*, e la previa consultazione della Sede Apostolica[14]. Ma nessuna autorità inferiore può stabilire nuovi impedimenti dirimenti.

---

[11] H. ALWAN, *Gli impedimenti* 131-133.

[12] Anticamente veniva ammesso che alcuni impedimenti matrimoniali fossero stabiliti per consuetudine, come nel caso dell'impedimento di disparità di culto, attualmente abrogato; cf. F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale* 48-49.

[13] Per quanto riguarda la capacità legislativa dei vari legislatori delle Chiese *sui iuris* si veda P. GEFAELL, „La capacità legislativa delle Chiese Orientali in attuazione del CCEO", în PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI. CODICE DELLE CHIESE ORIENTALI, *La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, 137-155, passim. SALACHAS D., „Église Catholique Orientales: leur autonomie dans la communion avec le Siège Apostolique de Rome", în A. AL-AHMAR, A. KHALIFÉ, D. LE TOURNEAU (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, *Kaslik*, *24-29 Aprilis 1995*, Kaslik – Liban, 1996, 93-119. Per *autorità competenti* delle varie Chiese *sui iuris* che possono stabilire un diritto particolare si intendono: il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale (cann. 110 1 e 151); il Sinodo dei Vescovi della Chiesa Arcivescovile Maggiore (cann. 150 e 152); il consiglio dei Gerarchi delle Chiese Metropolitane *sui iuris* (cann. 167); il Gerarca che la presiede la Chiesa *sui iuris* che non è né patriarcale, né arcivescovile maggiore, né metropolitana, e sempre col consenso della Sede Apostolica (cann. 174 e 176) è affidata al Gerarca che guida quella Chiesa a norma del diritto comune e del diritto particolare stabilito dal Romano Pontefice. Per quanto riguarda invece la disciplina latina contenuta nel CIC conf. can. 1975, solo l'autorità suprema della Chiesa stabilisce per i battezzati altri impedimenti.

[14] Questa consultazione, e non il *consensu Sedis Apostolicae,* è ritenuta una garanzia sufficiente per quanto riguarda la possibile legislazione particolare delle varie Chiese *sui iuris* nello stabilire eventuali altri impedimenti matrimoniali. Cf. Nuntia 15/1982, 64.

3. La disciplina ecclesiastica e le dispense

Il diritto al matrimonio, come qualsiasi altro diritto può essere soggetto a delle limitazioni. L'impedimento, che può essere definito come circostanza esterna di diritto divino e umano che rende inabile la persona a celebrare validamente e lecitamente un matrimonio, rende l'esercizio pastorale del celebrante inutile in quanto la persona che si trova a possedere un tale impedimento è considerata inabile. L'impedimento è quindi una realtà inabilitante che ristringe oppure limita la capacità di realizzare un matrimonio[15].

Come già accennato, il diritto al matrimonio, nonostante sia un diritto naturale, si deve ricollegare al diritto di ottenere il riconoscimento sia della sua validità sia, in extremis, della sua nullità. Le limitazioni imposte, attraverso la richiesta di quelle qualità che una persona deve possedere, sono riconducibili alla natura stessa del sacramento e all'esigenza di salvaguardare i suoi valori e le sue finalità. Alcune limitazioni sono di *diritto divino* (positivo e naturale) e hanno un carattere universale in quanto appartengono al modello originario e naturale del matrimonio istituito dal Creatore e strutturato dalle sue leggi e che coinvolgono tutti gli uomini (can. 776 §1). Altre limitazioni sono imposte invece dal legislatore ecclesiastico in base a varie circostanze storiche[16]. Queste circostanze, mutevoli nel tempo, stabiliscono impedimenti, oppure aboliscono la loro esistenza in base a varie circostanze storico temporali; comunque, proprio in base al canone 1 CCEO, gli impedimenti presenti nel codice comune, come anche la disciplina riguardante la loro dispensa, riguardano solo i fedeli cattolici orientali. Sono esclusi

---

[15] Cf. F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale* 45.

[16] Il termine impedimento non era presente nei primi secoli; venivano usate espressioni generiche il cui significato mancava di precisione. Cf. „Impedimenti matrimoniali", in C. C. SALVADOR, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Milano, 1993, 551-552.

dall'applicazione della normativa canonica ivi contenuta tutti coloro che non ne fanno parte delle Chiese *sui iuris;* infatti, secondo il contenuto del canone 1490 le leggi meramente ecclesiastiche obbligano solo i battezzati cattolici o in essa accolti, che hanno sufficiente uso di ragione e, se non è espressamente disposto diversamente dal diritto, che hanno compiuto il settimo anno di età.

La Chiesa accorda una grande importanza all'istituto della dispensa[17]. Oltre al potere di limitare il diritto matrimoniale dei propri fedeli, la Chiesa detiene anche l'autorità di interpretare autenticamente, di dichiarare e precisare con valore giuridico vincolante quali effettive limitazioni derivino dal diritto divino. L'intervento dell'autorità ecclesiastica in questo campo „non introduce norme sostanzialmente nuove, ma si limita a chiarire e a porre in evidenza principi in realtà già esistenti (anche se non esattamente o integralmente percepiti) nell'ordinamento giuridico a livello di diritto divino"[18]. Gli impedimenti possono essere quindi a seconda di questa distinzione, di diritto divino, e quindi non dispensabili per mancanza di autorità, ed ecclesiastici, dispensabili in certe condizioni e solo da alcune autorità ecclesiastiche competenti come vedremo in seguito.

---

[17] „Dispensatio" in I. ŽUŽEK, *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium, Kanonika 2*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992, 99-100. – notio, 1536 § 1; bonum spirituale christifidelium ut eius causa, 1536 § 2; in dubio de sufficientia causae concedi potest, 1536 § 3; quaenam leges ei obnoxiae non sint, 1537; a lege poenali quoad remissionem poenae, 1419 § 1; a legibus in dubio facti, 1496; ambitus potestatis dispensandi, 1539; quoad interpretationem, 1512 § 4; eius cessatio, 1513 §§ 1-4; ab obligatione caelibatus clericorum est reservata Romano Pontifici, 395-397, 493 § 1, 549 § 3, 795 § 1 n 1◎ et § 2, 796 § 1, 1433 § 2, 1538 § 2; reservatae Sedi Apostolicae, 414 § 1 n 2◎ et § 2, 767 § 2, 795 § 2, 835; – *quoad potestatem dispensandi*: Patriarchae, 414 § 1 n 2◎ et § 2, 767 § 2, 795 § 2, 835, 852; Episcopi eparchialis, 1538 § 1, 414 § 1 n 2◎, 767 § 1, 852; Hierarchae loci, 795 § 1, 796 § 1, 855 § 2, 893 § 1 n 2◎; Hierarchae, 1538 § 2, 893 § 1 n 1◎, 1496; parochi, 796 § 2, 797 § 1, 893 § 1 nn 1◎-2◎; confessarii, 767 § 3, 796 § 2, 797 § 1, 893 § 2; sacerdotis, qui matrimonium benedicere potest, 796 § 2, 797 § 1, 832 § 2; ab impedimentis matrimonialibus, 795, 796 §§ 1-2, 797 § 1, 798, 799, 803 § 3, 841 § 1, 843 § 1, 848 § 1, 1372 § 1, 1373 § 1; a forma celebrationis matrimonii, 796 §§ 1-2, 798, 835, 841 § 1, 848 § 1, 1372 § 1, 1373 § 1; ab interpellationibus in casu privilegii paulini, 855 § 2; a voto, 891.

[18] P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico* 41.

Il canone 1536 tratta della dispensa, vale a dire – §1 „l'allentamento di una legge meramente ecclesiastica in un caso speciale può essere concessa soltanto per una causa giusta e ragionevole, tenendo conto delle circostanze del caso e della gravità della legge dalla quale si dispensa; altrimenti la dispensa è illecita e, se non è stata data dallo stesso legislatore oppure da un'autorità superiore, è anche invalida. §2. Il bene spirituale dei fedeli cristiani è una causa giusta e ragionevole. §3. (= 90 §2) Nel dubbio sulla sufficienza della causa la dispensa è concessa lecitamente e validamente."

La dispensa è dunque l'esonero dall'osservanza di una legge puramente ecclesiastica in un caso particolare, concessa dall'autorità competente superiore, per una giusta e ragionevole causa. L'autore della dispensa è colui a cui compete la potestà di dispensare, ordinaria o delegata. La facoltà di accordare la dispensa spetta al pastore proprio della comunità, che entro i limiti della propria autorità la può accordare. Considerato „giudice naturale della situazione personale dei fedeli", il vescovo eparchiale quale pastore proprio della comunità possiede anche il potere amministrativo e la facoltà di dispensare. La dispensa rappresenta, tra i rescritti, la più rilevante e importante azione pastorale. Sostanzialmente differita da altri istituti che possono avere una certa somiglianza con essa, la dispensa occupa un posto di grande importanza nell'ordinamento canonico. Il servizio della Chiesa a favore dei propri fedeli non si esaurisce solo nella pubblicazione delle leggi che mirano ad accompagnare il bene comune dei fedeli, ma anche a livello individuale, in considerazione della situazione personale di ciascun fedele. Con la dispensa „l'autorità ecclesiastica riconduce la norma generale per tutti alle esigenze anche degli individui, liberando questi dall'obbligo della legge in determinati casi particolari. Perché però tale dispensa non risulti una ferita al valore della legge e non si trasformi a danno della disciplina e quindi della comunità, devono esserci motivi razionali validi, che si

riconducono al bene spirituale dei fedeli. Fondamentalmente pertanto nella dispensa è la causa, che induce il superiore a concederla"[19].

La dispensa da un impedimento matrimoniale ha senso solo se mira il bene degli sposi e riguarda un caso speciale che deve essere anche razionale; sia la giustezza che la razionalità vanno interpretate in relazione alle circostanze del caso o all'impedimento da cui si accorda la dispensa: comunque il bene spirituale dei fedeli è una causa giusta e ragionevole. Sulla facoltà di dispensare, il can. 1538 prevede due ipotesi nel contenuto dei due paragrafi che lo formano. Nella prima ipotesi, considerata ordinaria, il Vescovo eparchiale può accordare la dispensa da leggi di diritto comune, oppure particolare della propria Chiesa *sui iuris*, a tutti i fedeli verso i quali esercita la propria potestà a norma del diritto, allorquando giudica che il provvedimento contribuisca al loro bene spirituale. Oltre alle eccezioni previste nel canone immediatamente precedente, il can. 1537, che esclude dalla dispensa le leggi che determinano ciò che è essenzialmente costitutivo degli istituti o degli atti giuridici, nonché le leggi processuali e penali, sono escluse dalle dispense anche quelle leggi che l'autore stesso ha riservato a sé. La seconda ipotesi riguarda una situazione straordinaria o di emergenza. Alcune circostanze possono concorrere a determinare, simultaneamente, questa situazione: la difficoltà di ricorrere all'autorità a cui è riservata la dispensa e l'esistenza di un grave danno nell'attesa. In questo caso speciale ogni Gerarca può dispensare i fedeli a lui sottoposti a norma del diritto, purché si tratti di dispensa che la stessa autorità concede nelle stesse circostanze, ad esclusione della dispensa dal celibato sacerdotale prevista dal can. 396. Va anche sottolineato che la potestà di dispensare si può esercitare verso i propri sudditi anche quando la rispettiva autorità non si trova all'interno dei limiti territoriali di competenza, e se non è previsto espressamente il contrario, anche verso i forestieri che si trovano nel territorio, nonché verso sé stesso (can. 1539).

---

[19] Cf. P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* 1191-1192.

4. Le dispense dagli impedimenti matrimoniali

Oltre alla disciplina trattata nei principi generali del Titolo XXIX art. III, sugli atti amministrativi e specialmente sui rescritti e le dispense (cann. 1527-1539) che illustrano la potestà di dispensare, i limiti di questa potestà, la possibilità di delegare, le condizioni sulla validità della dispensa, una serie di canoni all'interno del Titolo XVI, cap. VII, De Matrimonio, trattano proprio il tema della dispensa agli impedimenti matrimoniali.

Il codice propone una materia particolare per la dispensa da questi impedimenti matrimoniale, relazionando la disciplina sia alle circostanze ordinarie della vita (can. 795) che straordinarie (cann. 796-798), e ovviamente per soli impedimenti di diritto ecclesiastico.

4.1. Casi ordinari

In via *ordinaria* il Gerarca del luogo[20] ha la facoltà di dispensare dagli impedimenti che non sono riservati alla Sede Apostolica[21], al Patriarca o all'Arcivescovo Maggiore. La dispensa ha come soggetto tutti i fedeli cristiani ovunque dimorino, nonché tutti gli altri fedeli cristiani

---

[20] Con l'espressione *Gerarca del luogo* si intendono tutti quelli a cui si referisce il can. 948 §2: „Sono Gerarchi del luogo, oltre al Romano Pontefice, il Vescovo eparchiale, l'Esarca, l'Amministratore apostolico e coloro che, in mancanza dei predetti, legittimamente succedono interinalmente nel governo, come pure il Protosincello e il Sincello; il Patriarca però, l'Arcivescovo maggiore, il Metropolita che presiede a una Chiesa metropolitana *sui iuris*, come pure coloro che succedono loro interinalmente nel governo a norma del diritto, sono Gerarchi del luogo solamente nei riguardi dell'eparchia che governano, fermo restando il can. 101".

[21] Già dal decreto conciliare *Christus Dominus* sull'ufficio pastorale dei Vescovi nella Chiesa, risulta il fatto che il loro potere ha origine nel fatto che sono successori degli apostoli nelle diocesi a loro affidate e in quanto tale „per sé spetta loro la potestà ordinaria, propria e immediata, che è necessaria per l'esercizio del loro ministero pastorale, ferma sempre restando in ogni campo la potestà del romano Pontefice di riservare alcune cause a se stesso o ad altra autorità"; CD 8a.

ascritti alla propria Chiesa *sui iuris* e attualmente dimoranti entro i confini del territorio dell'eparchia. La facoltà di dispensare è concessa, a norma del can. 795 §1, come facoltà ordinaria delegabile ad altri secondo il can. 988. Gli impedimenti riservati dal §2 sono ridotti a tre: ordine sacro; voto pubblico perpetuo di castità emesso in un istituto religioso, a meno che non si tratti di congregazioni di diritto eparchiale; coniugicidio. L'autorità competente nell'accordare la dispensa a questi impedimenti sono la Sede Apostolica; oltre al Romano Pontefice, che unicamente può dispensare dall'impedimento dell'ordine sacro in base al can. 396, la Congregazione delle Chiese Orientali può dispensare per il foro esterno dal voto pubblico di castità e coniugicidio, e la Penitenzeria Apostolica per il foro interno sia sacramentale sia extrasacramentale[22]. La stessa potestà di dispensare dagli impedimenti di coniugicidio e di voto pubblico perpetuo di castità emesso in congregazioni di qualsiasi condizione giuridica la possiedono anche il Patriarca e l'Arcivescovo Maggiore (can. 152). Il §3 del can. 795 precisa che mai si dà dispensa dall'impedimento di consanguineità in linea retta, oppure in secondo grado della linea collaterale.

4.2. Casi straordinari

Nei casi straordinari di *periculum mortis* (can. 796) e del cosiddetto *casus perplexus* (can. 797) sempre in vista di un maggior bene spirituale dei fedeli, la normativa canonica estende la facoltà di dispensare anche i sacerdoti.

Il can. 796 §1 offre al Gerarca del luogo la possibilità di dispensare in situazioni estreme in cui si presume la prossimità della morte, da

[22] Can. 48. „Con il nome di Sede Apostolica o di Santa Sede, in questo Codice, si intende non solo il Romano Pontefice, ma anche, se non è disposto diversamente dal diritto o non consta dalla natura delle cose, i Dicasteri e le altre istituzioni della Curia Romana". La costituzione apostolica *Pastor Bonus* riguardante l'organizzazione interna della Curia Romana accorda competenze a questi due dicasteri negli artt. 58 e 118. *AAS* 80 [1988], 841-912; EV 11/1988-1989, 787-1070.

valutare attentamente e prudentemente (malattia grave, condanna a morte, situazione di guerra, operazione chirurgica difficile, ecc.), non solo i propri sudditi, ma anche tutti gli altri fedeli che dimorano entro i confini territoriali della propria eparchia, da tutti gli impedimenti di diritto ecclesiastico, sia pubblici che occulti, ad eccezione dell'impedimento dell'ordine, il quale, come abbiamo già avuto modo di osservare, è riservato al solo Romano Pontefice. Della stessa facoltà godono anche il parroco o un altro sacerdote competente e provvisto della facoltà di benedire i matrimoni (can. 830), nonché il sacerdote cattolico non-competente chiamato a celebrare il sacramento (can. 832 §2) a sola condizione che, urgendo questo pericolo, il Gerarca del luogo non possa essere avvicinato. Rimane in questo caso, comunque, l'obbligo di informare il proprio Gerarca del luogo dell'avvenuta concessione della dispensa in foro esterno, che si deve annotare nel libro dei battezzati (can. 798). Il confessore invece, nelle stesse condizioni, ma solo per un impedimento occulto di cui ha notizia in foro interno sia dentro sia fuori l'atto della confessione sacramentale, ha la stessa facoltà. Mentre i Gerarchi del luogo e i sacerdoti ministri del sacramento hanno la facoltà straordinaria di dispensare gli impedimenti sia pubblici che occulti in *periculum mortis,* il confessore acquista la stessa potestà solo se si tratta di impedimenti occulti per il foro interno: „Nel foro esterno, il confessore come tale, in pericolo di morte, non gode di queste facoltà straordinarie che quando è chiamato, per uno dei legittimi titoli innanzi esaminati, a benedire il matrimonio, e in questo caso avrà la competenza di dare la dispensa in foro esterno, in quanto sacerdote provvisto della facoltà di benedire il matrimonio, e non in quanto confessore"[23].

Il §3 del can. 796 chiarisce cosa si debba intendere con la clausola *che il Gerarca del luogo non poteva essere avvicinato*, quindi nella condizione di non accordare le dispense: „Si ritiene che il Gerarca del luogo non poteva essere avvicinato, se ciò era possibile soltanto in un modo diverso

[23] H. ALWAN, *Gli impedimenti* 153.

da una lettera o recandosi personalmente da lui". Per la salvaguardia della riservatezza in questo caso si ritiene impossibile il ricorso al Gerarca del luogo se vengono usati telefono, telegrafo, altri strumenti di moderna comunicazione (fax, e-mail, facebook, watsapp ed altro molto ancora) che „non garantiscono né la riservatezza né il segreto professionale"[24].

Finalmente, il caso di cui al can. 797, il cosiddetto *casus perplexus*, è delineato da alcuni tratti specifici. Nella fattispecie, ad esempio, tutto è pronto per la celebrazione delle nozze e sono espletate tutte le pratiche necessarie, compresa l'imminenza della celebrazione e del banchetto che dovrebbe seguire tradizionalmente; si scopre però un impedimento la cui dispensa non può essere differita se non con probabile pericolo di un grave male di tipo spirituale o temporale (infamia, scandalo, danno notevole, danno patrimoniale, rischio molto probabile di una rissa o vendetta, ecc). Va sottolineato che non si richiede la certezza del male grave; basta la ragionevole probabilità di un pericolo provocato da serie circostanze. Tale pericolo costituisce il motivo per cui il legislatore canonico concede la capacità di dispensare ai Gerarchi del luogo e ai sacerdoti di cui nel can. 796 §2, da tutti gli impedimenti ecclesiastici ad eccezione di quelli menzionati al can. 975 §1, nn. 1 e 2. Concretamente il Gerarca del luogo può concedere la dispensa, ma non agli impedimenti dell'ordine sacro e di voto pubblico perpetuo di castità emesso in un istituto religioso, se non di diritto eparchiale. La dispensa da questi impedimenti è – come già osservato – riservata per quanto riguarda l'ordine sacro esclusivamente al Romano Pontefice, mentre per il voto pubblico di castità è competente anche il Patriarca e l'Arcivescovo Maggiore.

Nelle stesse circostanze e purché il caso sia occulto e non sia possibile adire al Gerarca del luogo, hanno la stessa facoltà, e per gli stessi impedimenti, il parroco, un altro sacerdote provvisto della facoltà di benedire il matrimonio nonché un altro sacerdote cattolico disponibile, chiamato a benedire il matrimonio e il confessore benché limitatamente al foro interno, sacramentale o no.

---

[24] Cf. P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali* 670.

Va anche osservato che le facoltà concesse nei cosiddetti casi perplessi sono inferiori in numero e importanza rispetto ai casi di pericolo di morte.

In questi due casi singolari, caso di morte e caso perplesso, la verifica di alcune condizioni porta all'acquisto delle facoltà straordinarie. Al ministro sacro, Gerarca del luogo, parroco o sacerdote competente o meno, ma anche al confessore, spetta la facoltà di dispensare solo dopo una attenta verifica delle condizioni e solo dopo aver avuto almeno la certezza morale che il caso riassume in sé tutte le condizioni affinché la dispensa sia accordata per quegli impedimenti di cui hanno competenza. Il seguente canone, il can. 798, pur non trattando delle modalità di accordare dispense impone un duplice obbligo a quelli che nelle circostanze richieste dalla normativa canonica hanno agito in maniera straordinaria: informare subito il Gerarca del luogo della dispensa concessa e annotare questo intervento nei libri dei matrimoni[25]. Invece, la concessione della dispensa accordata dal Romano Pontefice, dal Patriarca o dall'Arcivescovo Maggiore, e dal Gerarca del luogo nel foro interno non sacramentale per un impedimento occulto deve essere annotata nell'archivio segreto della curia episcopale (can. 799).

5. Al posto delle conclusioni

La Chiesa, come una madre premurosa, si prende cura dei suoi figli proponendo un insegnamento che si basa sull'autorità del suo stesso Fondatore. Anche il governo ecclesiastico, quale garante dell'ordine voluto da Cristo, e la celebrazione dei sacramenti, in quanto fonte di grazia per l'uomo, fanno parte della stessa missione della Chiesa: il bene del fedele cristiano e la sua salvezza. Il diritto a celebrare un matrimonio e a vivere la propria fede costruendo con l'altro, in diversità, la famiglia,

[25] In base al can. 797 §2, lo stesso obbligo vale anche per la convalidazione semplice; in questo studio ci siamo soffermati strettamente sugli impedimenti matrimoniali.

rappresenta un diritto naturale e fondamentale che va protetto, perché oltre alla sua dignità sociale e comunitaria il matrimonio tocca anche la sfera sacramentale, pallida immagine dell'alleanza di Dio con il suo popolo, della com-unione sponsale di Cristo con la Sua Sposa.

Se talvolta la Chiesa, secondo il suo autentico insegnamento, interviene per regolare l'istituzione matrimoniale, lo fa con lo scopo di preservare la sacralità del sacramento. La disciplina ecclesiastica detta le regole che reggono il modo di amministrare la grazia sacramentale del matrimonio, stabilendo le condizioni e le modalità per celebrarlo, determinando i diritti e i doveri degli sposi, verificando la validità ed altri aspetti che devono garantire il raggiungimento di questa grazia sacramentale. Se la Chiesa riconosce a tutti il diritto di realizzare il matrimonio, essa può proibire il sacramento a coloro che sono ritenuti incapaci a causa del non adempimento delle esigenze richieste per la validità e liceità dalla normativa canonica. Gli impedimenti ritenuti di diritto divino non possono essere dispensati da nessuna autorità umana; gli impedimenti di diritto ecclesiastico, mutabili nel tempo e nella storia, rappresentano ostacoli che si oppongono alla realizzazione del matrimonio, ostacoli che in determinate circostanze, proprio per condiscendenza e distensione della legge ecclesiastica possono essere superati con la dispensa. Ecco perché, attenta al bene spirituale del fedele cristiano, la Chiesa elargisce ai suoi figli, in vista di un bene maggiore e spirituale, il dono della dispensa.

Amministrare la dispensa non è un atto puramente giuridico, una modalità di esercitare il governo ecclesiastico. La concessione della dispensa tocca una dimensione profondamente teologica e spirituale: è l'applicazione concreta dell'antico principio di condiscendenza, *oikonomia*, atteggiamento di profonda attenzione alle necessità dell'uomo concreto, nella sua storia e realtà esistenziale, atteggiamento di misericordia della Chiesa verso i suoi figli. La dispensa è un'azione della Chiesa, per i membri della Chiesa e concessa all'interno della Chiesa. E

proprio per questo che esonerare un fedele cristiano dall'osservanza stretta della legge ecclesiastica, pone lo stesso cristiano in legame più stretto con Cristo e la Chiesa, la quale supplisce ciò che manca nella persona per aprirla alla grazia di un bene spirituale maggiore.

Dopotutto, la dispensa è una risposta pastorale rivolta alla salvaguardia della sacramentalità del matrimonio, e in questa chiave spirituale deve anche essere interpretata. Contro ogni legalismo.

Propuneri și provocări pentru o Biserică Creștină chemată de Logos la dialog – Ecumena creștină și lumea locuită

PR. DR. IONUȚ CĂTĂLIN BLIDAR[1]

Abstract: *Proposals and challenges for a Christian Church called by the Logos to dialogue – Christian ecumenists and the inhabited world*. The logos became human, preached and healed through dialogue, thus managing to reach the hearts of those whom the right-believers irrevocably condemned to marginalization and exclusion (Samaritans, pagans, Roman soldiers, customs officers, prostitutes). Transformed Christians transcend all denominational, religious, cultural barriers and are loved, admired, and followed by people around the world. The authentic Christian mission like that of Blessed Charles de Foucauld manages to speak to the world through the non-aggressiveness of contemplative silence. The dialogue that the Church has with religions and cultures starts from a „logical" foundation. The Logos of God is the internal law of all creation. In a multicultural world, the Catholic Church through its unity manages to truly be a church of dialogue. Our „dialogical" mission means first of all to receive and then to give. We are not just teachers, we learn from those we go to, because as Pope Francis, remember us in his encyclical, *Fratelli tutti*, we are all brothers.

Keywords. The Logos, dialogue, mission, church, Catholic, Jesus, The Gospel, human.

Astăzi Biserica Catolică trăiește prin pontificatul Papei Francisc un adevărat timp post-conciliar ajungând parcă la acea maturitate necesară receptării creative și fidele a Conciliului Ecumenic Vatican II. Ceea ce

[1] Membru al Academiei Pontificale Internaționale Mariane, catalinblidar@hotmail.com.

Papa Francisc ne propune în Enciclica „Fratelli tutti” este pentru mulți dintre noi, cei care ne ocupăm cu dialogul ecumenic, interreligios și multicultural, un program de viață pe care îl așteptam de mult timp și aproape nu mai speram să vină chiar din partea Magisteriului Bisericii. Articolul care urmează a fost gândit înaintea publicării enciclicei, cea mai mare parte a lui fiind independentă de acest document. Enciclica însă confirmă năzuințele unei „misiuni dialogale” și oferă nu doar inspirație și curaj temeinic ci și o serie de instrumente atât teologale cât și dialogale, sociale și culturale, utile chiar pentru lumea seculară.

Misiunea dialogală

Pe străzile lumii, cu peste două mii de ani în urmă, a călătorit un om misterios, în care după mărturia Scripturilor, „locuia trupește toată plinătatea dumnezeirii” (Col. 2,9). Prologul lui Ioan îl numește Logos și Dumnezeu mărturisind despre El că s-a întrupat, a devenit om. Omul acesta – Dumnezeu a propovăduit și tămăduit dialogând, vorbind, chemând și răspunzând chemărilor. A intrat în dialog cu toți cei pe care i-a întâlnit, reușind spre surprinderea multora, chiar a celor care îl urmau îndeaproape și îi erau ucenici, să ajungă la inimile celor pe care cei dreptcredincioși îi condamnaseră irevocabil la marginalizare și excludere (samarineni, păgâni, militari romani, vameși, prostituate). Dificil, aproape imposibil s-a dovedit dialogul său cu cei care se opuneau dialogului, înlocuindu-l cu monologul absolut întemeiat pe Scriptură, în numele căruia l-au și răstignit, sperând că nu vai mai putea vorbi niciodată. Domnul Isus a înviat și întru lumina Învierii sale, înainte de a se înălța la Cer a trimis pe ucenicii săi la propovăduire și la botezare, spre a vesti tuturor cele învățate de la Cuvântul întrupat și a-i introduce în viața Preasfintei Treimi. Îndemnul acesta a fost din păcate prea adesea scos din context. Cele învățate de la Isus s-au transformat în sinteze de credință care păreau a descompune Evanghelia în adevărurile fundamentale ale

Creștinismului trecând cu vederea conținutul cotidian al Veștii celei Bune purtate de Isus pe străzile propovăduirii sale. Maestrul dialogului, Logosul devenit om s-a transformat rapid în gândirea și acțiunea multor cărturari și mai mari ai preoților creștini, într-un adevăr absolut necesar a fi vestit cu orice preț și prin orice mijloace[2].

> „Voi să nu vă numiți Rabbi! Fiindcă Unul singur este Învățătorul vostru: Hristos. Și voi toți sunteți frați. Să nu numiți pe nimeni tată pe pământ, pentru că unul singur este Tatăl vostru, Acela care este în cer. Să nu vă numiți Învățători, fiindcă Unul singur este Învățătorul vostru: Hristos. Cel mai mare dintre voi să fie slujitorul vostru. Oricine se va înălța va fi smerit și oricine se va smeri va fi înălțat."(Matei 23, 8-12) „Vai vouă, cărturari și farisei fățarnici! Pentru că voi închideți oamenilor Împărăția cerului: nici voi nu intrați în ea și nici pe cei ce vor să intre nu-i lăsați să intre."(Matei 23, 13) „Vai vouă, cărturari și farisei fățarnici! Pentru că voi înconjurați marea și pământul, ca să faceți un tovarăș de credință și, după ce a ajuns tovarăș de credință, faceți din el un fiu al gheenei, de două ori mai rău decât sunteți voi înșivă."(Matei 23, 15)

Folosirea polemică a Scripturilor în luptele confesionale și schimbarea termenelor precum „părinte" în „frate" pot duce în derizoriu astfel de citate biblice. Dar nu e necesar să analizăm structurile și slujirea noastră prin prisma Canonului Scripturistic? Oare prin stufoasa moștenire a celor două mii de ani de Creștinism instituțional nu închidem adesea oamenilor Împărăția Cerurilor? Misiunile noastre, noua evanghelizare nu se aseamănă de multe ori cu înconjurarea mării și a pământului pentru a face un tovarăș de credință? Oare nu ne-am specializat prea mult? Oare nu am înăbușit Viața din belșug pe care Dumnezeul făcut om poate să o dea? Oare nu am încărcat viața creștină

---

[2] Cfr. MACCULLOCH D., *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, (Saggi 53) Carrocci editore, Roma 2010, p. 854: „Precedentele Creștinismului în materie de toleranță, atât față de devierile creștine cât și față de alte religii, ar putea fi cu multă indulgență definite ca extrem de puțin impresionante. ... De fapt, înainte de 1500 creștinismul occidental trebuie clasificat ca o religie, în absolut intolerantă – cea mai intolerantă din întreaga istorie. Dacă o comparăm de exemplu cu civilizația islamică medievală, curricula ei în materie de toleranță este de o sărăcie rușinoasă." (traducerea noastră)

de bagajul greoi al religiei oficiale? Care este conținutul uman eliberator al predicilor noastre, al propovăduirii noastre? Cât din misiunea Unsului, al Hristosului se regăsește în planul pastoral din agendele noastre?

> „Duhul Domnului este peste Mine căci El M-a uns să duc vestea cea bună săracilor; M-a trimis să vestesc celor întemnițați iertarea și orbilor vederea; să-i eliberez pe cei asupriți și să vestesc anul de îndurare al Domnului." (Luca 4, 18-19)

Persoane carismatice, creștini asumați, oameni profetici, împlinitori ai iubirii de aproapelui precum Sfântul Francisc, Maica Tereza de Calcutta, Papa Francisc trec dincolo de orice bariere confesionale, religioase, culturale și sunt iubiți, admirați și urmați de către oamenii din întreaga lume. Domnul Hristos și cei care îl urmează cu adevărat au această caracteristică intrinsecă a catolicității reale, a unei universalități care reușește să poarte Cuvântul, mesajul creștin, iubirea de oameni a Tatălui tuturor, care reușește cu sinceritate să ajungă la inimile cele mai împietrite și să le ducă Vestea cea bună fără a le forța, fără a le impune, fără a le încărca cu propria agendă religioasă, adiind parcă asemenea suflării line a Spiritului dumnezeiesc și sădind Logosul creator și răscumpărător în viața tuturor. Ceea ce de două mii de ani atrage negreșit gândul oamenilor înspre Evanghelie e miezul ei profund. Așa cum Hristos a reușit să intre în casele vameșilor și să stea la masă cu prostituatele și cu păcătoșii, mâncând, bând și vorbind cu ei, misiunea autentic creștină ca cea a Fericitului Charles de Foucauld sau cea martirică a monahilor trapiști de la Tibhirine reușește să vorbească lumii prin non-agresivitatea tăcerii sfinte.

Hristos alege pescari, slujitori din armata romană, vameși, prostituate, păcătoși, farisei, cărturari, văduve, părinți, copii, tineri, bolnavi, orbi, șchiopi, demonizați, lunatici. Hristos alege pe fiecare în parte schimbând inima fiecăruia pentru a-l pune într-o nouă viață. Nu suntem chemați la a-l relativiza pe Dumnezeu, pe Fiul Său sau Biserica dar suntem chemați la a relativiza dorința noastră de monopol al Absolutului, suntem chemați la „a ne feri de aluatul fariseilor" (cfr. Matei

16,6) și a alege în schimb plămada vameșului, a desfrânatei, a samarinencei, a samarineanului milostiv, a cananeencei, a sutașului, a celor mici, goi, flămânzi, însetați, prigoniți, întemnițați, săraci, orbi, paralitici, a celor care prin nimicul unei credințe minime, al unei umanități deschise Cuvântului s-au întâlnit în mod plenar cu Logosul creator. Isus se aseamănă prin întreaga sa viață, din pântecele fecioarei smerite din Nazaret, trecând prin grota Betleemului, prin emigrarea și azilul din Egipt, prin viața casnică și ascunsă de până la treizeci de ani, prin smerenia maestrului care nu dorea să fie chemat bun, prin hulele care i-au fost aduse de însuși slujitorii Săi farisei și cărturari, prin scuipările, pălmuirile, biciuirea, răstignirea și moartea pe Cruce, prin lipsa unei arătări tuturor după Înviere, prin toate acestea și prin fiecare secundă a vieții sale, Isus se aseamănă marginalizaților, micuților, batjocoriților, eșuaților, pierzătorilor, fericiților pe care i-a ajutat, întărit, vindecat, înviat, pus în lumină, dat ca exemplu și primit întru Împărăția Sa. Calea misiunii Bisericii nu poate fi deci alta decât cea dialogală. Noi nu suntem doar învățători ci noi învățăm de la cei la care mergem, noi nu sfințim doar ci ne împărtășim de sfințirea ce vine din privirea și glasul celor zidiți după chipul și asemănarea aceluiași Mare și Bun Dumnezeu, cum îl numea vrednicul de pomenire Mitropolit al Banatului, Nicolae Corneanu.

Logosul – temei al dialogului

> „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Cuvântul era Dumnezeu. Acesta era la început la Dumnezeu. Toate au fost făcute prin El și nimic din ceea ce s-a făcut nu s-a făcut fără El. În El era viața, iar viața era lumina oamenilor. Și lumina strălucește în întuneric și întunericul n-a cuprins-o." (Ioan 1, 1-5)

Dialogul pe care Biserica îl are cu religiile și culturile pleacă de la un fundament „logic". Cuvântul lui Dumnezeu făcut om este legea internă a întregii creații și aceasta are repercusiuni profunde pentru

întregul sistem teologic. Între Logos, creație și Biserică există o legătură unică – omul Isus Hristos – Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat în pântecele Fecioarei Maria. Logosul lui Dumnezeu este temelia întregii creații, a omului întreg, trup și suflet, este singurul principiu al teologiei care găsește în om (tocmai pentru că El este principiul creației sale) o posibilitate reală de a fi contemplat[3]. Întregul om este considerat de părinți ca „organul" pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Omul este un microcosmos, ba mai mult, potrivit lui Maxim Mărturisitorul, el este un macrocosmos, pentru că în el se află sinteza creației care îl Logosul ca fundament[4]. Contemplarea, teologia, este în realitate adevărata natură a omului, este tocmai vocația sa inițială, adevărata sa ființă. Acesta este motivul pentru care părinții îl numesc pe om, logikós[5]. A trăi cu adevărat în materie și în lume înseamnă a-L contempla pe Dumnezeu.

---

[3] Vedi V. CITIRIGĂ, *Antropologia hristologică și relevanța ei pentru depășirea concepțiilor antropologice ALE culturii secularizate,* in Ortodoxia-Revista Patriarhiei Române, 59 (2008) p. 7-28: „Prin noțiunea de „antropologie hristologică" se accentuează legătura dintre om și Cuvântul lui Dumnezeu înainte de Întrupare […] Potrivit teologiei ortodoxe privind hristologia și antropologia, Dumnezeu Cuvântul l-a creat pe om după chipul Său și de aceea S-a și întrupat, luând chip de om. […] Dacă Cuvântul este acel Cuvânt pe care tatăl îl adresează copilului său – omul – înseamnă că există conformitate și înrudire între Logosul divin și logosul uman."

[4] D. STANILOAE, *Il genio dell'Ortodossia,* Jaca Book, Milano, 1986, p. 33.

[5] λογικός – A. rational, endowed with reason – 1. of man – through partaking of Logos in *A Patristic Greek Lexicon*, p. 805. O. CLEMENT, *Prefazione,* în STĂNILOAE, *Il genio dell'Ortodossia,* p. 16. M. TENACE, *Dire l'uomo,* Vol. I*I: dall'immagine di Dio alla somiglianza – La salvezza come divinizzazione,* Lipa, Roma, 1997, p. 51-52: Creație „conform imaginii": omul logic care contemplă Lógos-ul: Atanasie comentează Geneza și, spre deosebire de alți Părinți înainte și după el, nu se oprește la distincția dintre imagine și asemănare, ci la faptul că omul este creat „după" chipul lui Dumnezeu și nu pur și simplu ca și chip al lui Dumnezeu. În acest sens, a fi creat *după chipul* nu înseamnă a semăna cu Dumnezeu sau a reproduce forma lui Dumnezeu: a fi chipul Imaginii înseamnă o modalitate de a fi părtaș la imagine. Cuvântul este singura imagine adevărată a Tatălui. Ce fel de părtășie există atunci între imagine / om și imagine / Cuvânt? Dacă omul a fost creat după imaginea Cuvântului (Lógos), el este cumva logic. Traducerea termenului logikós cu „rațional" nu transmite sensul de rudenie care există între Lógos (Cuvântul) și a fi logikós (om), rudenie care indică exact „participarea la Lógos-ul divin". Pr. Crouzel a propus traducerea logikós cu „verbifé" („verbificat/cuvântat") pentru a găsi un sens care să spună ceva despre om care să îl lege de Cuvânt, care să arate în ce fel de la Lógos la omul logikós are asemănarea și imaginea. Nu este încă o chestiune de virtuți, ci de calitatea supremă teologică a relației de participare

Când Biserica dialoghează cu religiile și culturile ea nu dialoghează doar pentru a afla puncte de vedere diferite sau asemănătoare cu Credința Revelată, nici pentru a ajunge la un numitor comun prin diplomație și relativism. Biserica în aceste dialoguri nu trebuie nici să încerce convertirea celorlalți, propovăduirea mesajului creștin și înlocuirea celorlalte religii sau cel mult inculturarea Creștinismului în formele oferite de tradițiile și culturile religioase necreștine. Urmând „logicii Logosului" dialogul în care Biserica este participant direct se fundamentează tocmai pe Cuvântul lui Dumnezeu care este indisolubil legat de creație și umanitate[6]. Creștinul contemplă prin dialog Logosul prezent în fiecare om, religie și cultură omenească. Venit prin întrupare în slăbiciunea firii noastre omenești, Cuvântul confirmă plenar chipul întru care am fost zidiți. Hristos ne dă puterea unei misiuni dialogale cu adevărat „logice", creștine, o misiune așezată lăuntric, în interioritate, care îmbrățișează omul lăuntric. Descoperindu-ne „logici" primim harul Logosului de a putea ajunge cu smerenie la inima omului cu care dialogăm, fără să îl inundăm cu o credință ideologică ci descoperind în cele mai adânci profunzimi ale sale amprenta chipului lui Dumnezeu, Cuvântul creator și mântuitor, prezent în toate, Cuvânt care nu a așteptat să fie descoperit de noi prin misiune ci

dintre imagine și Imagine. Pentru că este logikos omul „poate contempla întotdeauna Chipul Tatălui, Cuvântul lui Dumnezeu, după chipul căruia [omul] a fost făcut". Este interesant faptul că Atanasie acordă o asemenea importanță faptului că umanitatea sau primul om sunt înzestrați cu capacitatea de contemplare ca expresie a părtășiei. Esențialul „harului" este cuprins în harul contemplării-cunoașterii lui Dumnezeu în funcție de dinamismul care cuprinde ființa conform Imaginii: văzând Lógos-ul, omul îl vede pe Tatăl în Fiul și în această viziune el poate realiza ființa sa după Lógos, care este orientată spre Tatăl. Ca o imagine a Lógos-ului, omul vizează contemplarea lui Dumnezeu, din care derivă realizarea ființei sale după Imagine, de unde și îndumnezeirea sa. Contemplarea lui Dumnezeu Tatăl prin Fiul este caracteristica celor care participă la el, devenind prin el puternici, înțelepți și „logicoì". Altfel, omul este a-logikós, este confuz, „sufletul pierdut nu-l mai vede pe Dumnezeu Cuvântul la a cărui asemănare a fost făcut"." (traducerea noastră)

6 I.C. Blidar, *Preasfânta Fecioară – Omul deplin, Icoană a Cuvântului*, în *Maica Domnului, ocrotitoarea creștinilor, Lucrările Simpozionului Internațional de Teologie – Mănăstirea Timișeni – 4 noiembrie 2019*, editat de R. Feraru, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, p. 325.

a lucrat în decursul mileniilor prin creativitatea umană, îmbogățind popoarele prin religii, tradiții, obiceiuri, hrănind prin frumusețea culturii umane care este în mod esențial „logică" generații și generații. Oamenii de diferite religii și culturi care devin partenerii noștri de dialog nu se află într-un vid „logic", ci sunt și ei în mod fundamental marcați de același Logos, de același Unic Fiu al lui Dumnezeu care la plinirea timpurilor s-a făcut om în pântecele Maicii Bisericii, Fecioara Maria.

Biserica Catolică – Biserică dialogală

Conciliul Vatican II, perceput în toate sensurile ca și ecumenic (universal) a fost o adevărată primăvară a Spiritului. Rod al speranțelor unei lumi ieșite din două războaie mondiale, influențat de mișcarea ecumenică născută în bisericile protestante, Conciliul Vatican II prin documente precum Gaudium et spes, Lumen Gentium, Nostra Aetate, Unitatis Redintegratio și Orientalium Eclesiarum a deschis larg porțile unei înnoiri spirituale autentic creștine în care catolicitatea, acest dar fundamental al Bisericii cârmuite de succesorul lui Petru, s-a manifestat cu o reîmprospătată strălucire.

Pe urmele Sfântul Papă Paul al VI-lea, am putea spune că dialogul este însăși misiunea Bisericii. *„Biserica trebuie să intre în dialog cu lumea în care viețuiește. Biserica se face cuvânt; Biserica se face mesaj; Biserica se face convorbire."*[7]

Nici o altă organizație sau instituție nu are o astfel de deschidere universală la dialog, deschidere îndreptată aproape în toate direcțiile cu onestitate și perseverență. Unitatea monolitică a gigantei structuri ecleziale catolice s-a transformat parcă mai mult ca oricând, după Vatican II într-o binecuvântare. Într-o lume multiculturală, în satul global în care trăim, unde „toți oamenii, uniți mai strâns astăzi prin diferite legături sociale, tehnice și culturale"(Lumen Gentium 1) se descoperă tot mai mult

---

[7] *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/192. (traducerea noastră)

conectați la pulsul universal al planetei, Biserica Catolică prin unitatea ei și prin Episcopul Romei, principiu vizibil al unității Bisericii, reușește să fie cu adevărat un actor responsabil și luat în seamă de către toți. Vocea Bisericii lui Hristos se poate auzi și astăzi prin glasul Papei care vorbește lumii întregi. Dinamica și puterea unui organism eclezial atât de unitar răspândit pretutindeni fac posibil dialogul. De cincizeci de ani încoace Biserica Catolică este o biserică a dialogului.

> „În EPOCA NOASTRĂ, în care neamul omenesc este din zi în zi mai strâns unit și în care crește interdependența dintre popoare, Biserica își examinează cu mai multă atenție relațiile cu religiile necreștine. În îndatorirea ei de a promova unitatea și iubirea dintre oameni și chiar dintre popoare, ea examinează aici în primul rând ceea ce oamenii au în comun și ceea ce îi îndeamnă să-și trăiască împreună menirea." (Nostra aetate 1)

> „Într-adevăr, toate popoarele alcătuiesc o singură comunitate; au o sigură origine, căci Dumnezeu a rânduit neamul omenesc să locuiască toată fața pământului; au, de asemenea, un singur scop ultim, pe Dumnezeu, a cărui providență, ale cărui dovezi de bunătate și planuri de mântuire îi îmbrățișează pe toți, până când cei aleși se vor aduna în cetatea sfântă, luminată de slava lui Dumnezeu, unde toate neamurile vor umbla în lumina lui." (Nostra aetate 1)

> „Nu-l putem invoca pe Dumnezeu, Tatăl tuturor oamenilor, dacă refuzăm să ne purtăm frățește față de vreunii dintre oameni, care sunt creați după chipul lui Dumnezeu. Atitudinea omului față de Dumnezeu Tatăl și atitudinea omului față de oameni, frații săi, sunt atât de legate între ele încât Scriptura spune: „Cel ce nu iubește nu-l cunoaște pe Dumnezeu" (1In 4,8)." (Nostra aetate 5)

> „Credința îl face pe credincios să vadă în celălalt un frate de susținut și de iubit. De credința în Dumnezeu, care a creat universul, creaturile și toate ființele umane – egale prin Milostivirea Sa –, credinciosul este chemat să exprime această fraternitate umană, salvgardând creația și tot universul și susținând fiecare persoană, în special pe cele mai nevoiașe și sărace."[8]

---

[8] PAPA FRANCISC și AL-TAYYEB Ahmad (Marele Imam al Al-Azhar), Document despre fraternitatea umană pentru pacea mondială și conviețuirea comună, Prefața, Abu Dhabi, 4 februarie 2019: https://www.magisteriu.ro/document-despre-fraternitatea-umana-pentru-pacea-mondiala-si-convietuirea-comuna-2019/

> "O atitudine de deschidere în adevăr și în iubire trebuie să caracterizeze dialogul cu credincioșii din religiile necreștine, în pofida diferitelor obstacole și dificultăți, îndeosebi fundamentalisme de ambele părți. Acest dialog interreligios este o condiție necesară pentru pacea în lume și de aceea constituie o îndatorire pentru creștini, ca și pentru celelalte comunități religioase. Acest dialog este în primul rând o conversație despre viața umană sau pur și simplu, așa cum propun episcopii din India „o atitudine de deschidere spre ei, împărtășind bucuriile și necazurile lor". Astfel învățăm să-i acceptăm pe ceilalți în modul lor diferit de a fi, de a gândi și de a se exprima. Cu această metodă, vom putea asuma împreună datoria de a sluji dreptatea și pacea, care va trebui să devină un criteriu fundamental al oricărui schimb. Un dialog în care să se caute pacea socială și dreptatea este în el însuși, dincolo de aspectul pur pragmatic, o angajare etică ce creează noi condiții sociale. Eforturile în jurul unei teme specifice se pot transforma într-un proces în care, prin ascultarea celuilalt, ambele părți pot fi purificate și îmbogățite. De aceea, și aceste eforturi pot să aibă semnificația de iubire față de adevăr." (Evangelii Gaudium 250)

> „Prin dialog descoperim cât de diferite sunt căile care ne duc la lumina credinței, și cum este posibil să le facem să conveargă întru același țel. Chiar dacă divergente, ele pot deveni complementare, împingând gândirea noastră în afara cărărilor bătătorite și obligându-o să adâncească cercetările sale, să își înnoiască manifestările. Dialectica acestui exercițiu de gândire și de răbdare ne va face să descoperim elemente de adevăr și în opiniile altora, ne va obliga să exprimăm cu multă fidelitate învățătura noastră și ne va da merite pentru nevoința de a ne expune obiecțiilor altora, asimilării lente din partea celorlalți. Ne va face înțelepți, ne va face maeștri."[9]

Dacă ar fi să dăm doar câteva exemple ilustrative am putea enumera nenumăratele dialoguri oficiale între Biserica Catolică și celelalte confesiuni creștine, centrele de spiritualitate și dialog precum Mănăstirea de la Bose, Institutele ecumenice de la Bari și Veneția, Centrul Pro Unione, Institutul Pontifical de studii arabe și islamice, Ashramul benedictin Saccidananda Shantivanam, Centrul de spiritualitate japoneză Shinmeizan, Academia Pontificală de Științe. Dacă am analiza fiecare din

---

[9] *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/197. (traducerea noastră)

aceste structuri dialogale am descoperi cu uimire cât de adânc este dialogul pe care Biserica Catolică îl are cu celelalte biserici și confesiuni creștine, cu celelalte religii, cu știința și cultura. Chipul Bisericii Catolice trăitoare a dialogului nu este întotdeauna reperabil în afara acestor oaze, dar ele constituie semințele cultivate de Biserică, semințe care rodesc și mai ales vor rodi oferind fructe bogate menite să hrănească cu Hristos umanitatea viitorului. Viața și munca dialogală a catolicilor este în același timp ancorată în Hristos și tocmai prin aceasta deschisă sincer față de ceilalți nu prin propagandă sau prin înșelătoare și abilă adaptare, camuflare a mesajului propriu în hainele celorlalte culturi ci printr-o reală întrupare creștină, inculturare în sensul ei cel mai profund, așa cum se descoperă în paginile Evangheliei în care Fiul lui Dumnezeu ia asupra sa umanitatea noastră din lăuntrul ei, suferind pe Cruce până și agonia abandonului dumnezeiesc.

> „Voi sunteți sarea pământului. Dacă sarea își pierde gustul, cum va mai săra? Nu mai e bună de nimic, așa că va fi aruncată și călcată în picioare de către oameni.
>
> Voi sunteți lumina lumii. O cetate așezată pe munte nu poate să rămână ascunsă. Când se aprinde o făclie nimeni nu-i pune deasupra un obroc, ci e pusă într-un sfeșnic și luminează în toată casa. Tot așa să strălucească și lumina voastră înaintea oamenilor pentru ca, văzând ei faptele voastre bune, să dea slavă Tatălui vostru care este în ceruri."(Matei 5, 13-16)

Implicarea socială a Bisericii Catolice, deschiderea ei către dialog, unitatea ei universală, vocea puternică și respectată a Papei, legăturile multiseculare cu lumea culturii, patrimoniul artistic și arhitectural inestimabil sunt doar câteva din reperele care fac ca întreaga societate să privească cu prietenie spre Biserică. Există însă puncte care opresc dinamica misionară, dialogală și creativă a Bisericii? Dacă suntem onești cred că putem afirma cu siguranță că există astfel de slăbiciuni instituționalizate care ne opresc de la o mai vizibilă și eficientă prezență înnoitoare pentru om și creație. Nevoia unei astfel de prezențe este dată de însăși cuvintele Domnului Isus. Suntem chemați să fim „sarea

pământului” și „lumina lumii”. Dacă ne pierdem gustul cum vom mai putea da gust vieții semenilor noștri, cum vom mai putea lumina toată casa, întreg oikumenele? Oare mandatul pe care l-am primit ca Biserică de la Domnul Hristos se rezumă doar la Trupul tainic alcătuit din membrii Bisericii și la propovăduirea credinței și botezarea unor noi membrii spre a edifica Poporul lui Dumnezeu? Nu există oare și un mandat al mărturisirii dialogale? Este adevărat că în rugăciunea sa arhierească Hristos nu s-a rugat pentru lume și că mai întâi Apostolii au fost trimiși la oile cele pierdute ale Casei lui Israel, dar oare întreaga activitate a Domnului nu este dovada vie a misiunii dialogale de care vorbea Paul al VI-lea?

> „Pe când intra Iisus în Capernaum, s-a apropiat de El un centurion și L-a rugat zicându-i: „Doamne, slujitorul meu zace în casă paralizat și se chinuie cumplit.” Iisus i-a zis: „Vin să-l vindec!” „Doamne” a răspuns centurionul, „nu sunt vrednic să intri sub acoperișul meu. Spune doar o vorbă și slujitorul meu se va vindeca. Și eu sunt sub stăpânire și am în subordine ostași și dacă-i zic unuia: Du-te! – se duce, iar altuia: Vino! – vine, și slujitorului meu: Fă cutare lucru! – îl face.” Când a auzit Iisus aceste vorbe, s-a mirat și le-a zis celor ce veneau după El: „Adevărat vă spun, că nici în Israel n-am găsit o credință așa de mare. Vă spun însă, că vor veni mulți de la răsărit și de la apus și vor sta la masă cu Avraam, Isaac și Iacov în Împărăția cerurilor. Iar fiii Împărăției vor fi aruncați în întunericul de afară, unde va fi plânsul și scrâșnirea dinților.” Apoi i-a zis centurionului: „Du-te și să se facă după credința ta!” Și slujitorul lui s-a vindecat chiar în ceasul acela.”(Matei 8, 5-13)

> „Iisus, după ce a plecat de acolo, s-a dus în părțile Tirului și ale Sidonului. Și iată că o femeie cananeancă a venit din ținuturile acelea și a început să strige către El: „Ai milă de mine, Doamne, Fiul lui David! Fiica mea este chinuită rău de un demon!” El nu i-a răspuns nici un cuvânt. Și ucenicii Lui s-au apropiat și L-au rugat stăruitor: „Dă-i drumul, fiindcă strigă după noi.” El a răspuns: „Eu nu sunt trimis decât la oile pierdute ale casei lui Israel.” Dar ea a venit și I s-a închinat, zicând: „Doamne, ajută-mă!” El i-a răspuns: „Nu este bine să iei pâinea copiilor și s-o arunci la căței!” „Da, Doamne”, a zis ea, „dar și cățeii mănâncă bucățile care cad de la masa stăpânilor lor.” Atunci Iisus i-a zis: „Femeie, mare este credința ta. Facă-ți-se cum voiești!” Și fiica ei s-a vindecat chiar în ceasul acela.” (Matei 15, 21-28)

Ca și creștini suntem chemați să vindecăm, să luminăm cu discreție viețile celor de lângă noi, învățând și minunându-ne asemenea lui Isus de credința, de viața, de frământările lor. Pentru un urmaș al lui Isus nu există străin, există doar aproape care adesea se descoperă în contrast cu păruta evlavie și dreaptă-credință a casnicilor lui Dumnezeu. Misiunea noastră dialogală înseamnă a dărui dar înseamnă mai ales a primi, a ne deschide darului pe care Creatorul dorește să ni-l împărtășească prin ceilalți, prin cei diferiți de noi, prin cei care sunt ai Lui chiar dacă nu au același crez cu al nostru.

> „Bucuria și speranța, tristețea și angoasa oamenilor de azi, mai ales ale săracilor și ale tuturor celor care suferă, sunt și bucuria și speranța, tristețea și angoasa ucenicilor lui Cristos și nu există nimic cu adevărat omenesc care să nu aibă ecou în inimile lor. Într-adevăr, comunitatea lor este alcătuită din oameni care, adunați laolaltă în Cristos, sunt călăuziți de Duhul Sfânt în peregrinarea spre împărăția Tatălui și au primit mesajul de mântuire ce trebuie vestit tuturor. Prin urmare, această comunitate se recunoaște în mod real și intim solidară cu neamul omenesc și cu istoria lui.” (Gaudium et Spes 1)

Toți suntem frați

În încheiere, ca o concluzie la acest eseu teologic dedicat misiunii creștine dialogale vom folosi extrem de proaspătul document magisterial, Enciclica *Fratelli tutti,* care a apărut chiar cu câteva zile înaintea desfășurării simpozionului *Eclesiologia azi – sensul unei lumi în criză.* Nu îmi ascund bucuria de a regăsi temele principale ale efortului dialogal pe care l-am deprins de pe băncile Institutului de Studii Ecumenice, San Bernardino de la Veneția în timpul studiilor de Licență și Doctorat și pe care în parte am încercat să le ilustrez și în articolul de față. Pentru prima dată în istoria Bisericii, pontiful roman scrie o encilică esențialmente ecumenică în sensul cel mai larg al cuvântului, trecând de barierele confesionale, de cele religioase și culturale, adresându-se realmente întregului *oikumene*, lumii locuite, care nu mai este așa cum ne obișnuisem să o percepem atât prin prisma tradiției bizantine (vezi Patriarhul

Ecumenic și Imperiul Romeilor) cât și prin însăși teologia ecumenică creștină, doar comuniunea creștinilor de pretutindeni sau și mai restrâns comuniunea Bisericii Universale ci așa cum face referire însăși etimologia acestui cuvânt grecesc (oikos, adică o „casă", „familie", „oameni" sau „națiune"; oikoumenē, „întreaga lume locuită"; oikoumenikos, „deschis sau care participă la întreaga lume"[10]) este întreaga lume locuită, casa familiei, deschisă, la care participă întreaga lume a oamenilor.

> „Iată un secret frumos pentru a visa și a face din viața noastră o frumoasă aventură. Nimeni nu poate înfrunta viața izolat. Avem nevoie de o comunitate care să ne sprijine, care să ne ajute și în care să ne ajutăm reciproc să privim înainte. Cât de important este să visăm împreună! Singuri riscați să aveți iluzii, să vedeți ceea nu există acolo; visele sunt construite împreună. Visăm ca o singură umanitate, ca și călători făcuți din aceeași carne umană, ca și copii ai aceluiași pământ care este casa noastră comună, fiecare cu bogăția credinței sau convingerilor sale, fiecare cu vocea lui, toți frați!" (Fratelli tutti 8)[11]

Comunitatea care să ne sprijine, cea din care facem parte, cea care ne ajută să creștem este așa cum arată Papa Francisc, cea a fraternității universale dintre toți oamenii, căci așa cum ne învăță Conciliul Vatican II în Nostra Aetate, text pe care se sprijină noua enciclică, „toate popoarele alcătuiesc o singură comunitate; au o sigură origine, căci Dumnezeu a rânduit neamul omenesc să locuiască toată fața pământului" (Nostra Aetate1) și „nu-l putem invoca pe Dumnezeu, Tatăl tuturor oamenilor, dacă refuzăm să ne purtăm frățește față de vreunii dintre oameni, care sunt creați după chipul lui Dumnezeu" (Nostra Aetate 5).

Iată deci care sunt *propunerile și provocările unei Biserici Creștine chemate de Logos la dialog*. Prin însăși vocea Succesorului lui Petru suntem chemați să ne lărgim inimile și să trăim comuniunea universală pornind de la adevărul revelat că *toți suntem frați.* Ecumena creștină face parte din oikumene și prin unitatea cu și în Hristos este chemat să fie *lumină a lumii* și *sare a pământului* urmând modelul Domnului Isus.

[10] https://www.britannica.com/topic/Christianity/Ecumenism#ref927590

[11] Traducerea noastră.

Provocările lumii de mâine

ALEXANDRU BUZALIC[1]

Abstract: *The challenges of tomorrow*. We are on the threshold of a major cultural change. Modernism, postmodernism, post-industrialism, are terms that can no longer comprehend the essence of the cultural mutations that can be seen. Now the environmental crises, the overpopulation and the sanitary crises begin, on another level the anthropological evolution of a numerically interconnected world is outlined. Transhumanism imposes itself beyond ethical debates, with political factors making decisions that have major consequences for the future. In this context, the Christian Church is called to preserve the spirituality and meaning of humanity redeemed by Jesus Christ. The challenges of tomorrow's world facing the Church concern the transformations of a numerical age, with anthropological changes at the somatic level (brain neuroplasticity) and at the cultural level, with a spirituality that is expressed in a culture globalized by people of a transformed world.

Keywords: Church, crisis, CoVid-19, integral anthropology, integral ecology, faith, globalisation, religion, transhumanism.

Introducere

Aflată într-o evoluție vertiginoasă dinamizată de accelerarea istoriei, cu schimbarea fundalului în care-și desfășoară activitatea – puternic industrializat și tehnologizat – omenirea s-a apropiat treptat de limitele optimului istoric și se îndreaptă spre o perioadă nefavorabilă din

[1] Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea. alexandru.buzalic@ubbcluj.ro

Antropocen.[2] Mondializarea economiei și a interdependențelor între continente, deplasarea populațiilor la scară globală, explozia demografică, poluarea excesivă, epuizarea resurselor, războaie și conflicte între etnii, state, coaliții armate etc.

Dacă tabloul descris însoțește omenirea începând cu apariția primelor structuri statal-teritoriale, „acum" se adaugă cadența frenetică a succesiunii evenimentelor istorice. Când am stabilit tema Simpozionului pentru anul 2020 – sensul unei lumi în criză – ne gândeam la complexitatea provocărilor lumii, așa cum este descrisă în Lumen gentium, dar mai ales la cercetarea teologică care aprofundează viziunea ecleziologică în conformitate cu experiența Bisericilor locale, *sui iuris*, din comuniunea catolică sau în dialog cu celelalte Biserici creștine din lume. Nimeni nu-și putea închipui amploarea crizei care începea în decembrie 2019 pentru a schimba total faciesul cultural al omenirii anului 2020, astfel încât și lucrările acestui Simpozion le desfășurăm *online*, o experiență care ne deschide calea spre un comportament care va fi în viitor banal...

O maladie emergentă, un virus nou care a pornit din aglomerațiile urbane din Asia – o lume suprapopulată care trăiește în permanența epidemiilor sezoniere și a pandemiilor recurente – a generat un tsunami care a măturat fără milă lumea întreagă. Coronavirusul SARS-CoV-2 generează o maladie zoonotică care, printr-un salt inter-specii, ajunge la transmisie om-om. Asemenea SARS-CoV-1, MERS-Cov sau Ebola, cauza îndepărtată este intervenția omului în echilibrul complex al naturii, prin defrișări, exploatări miniere, vânatul excesiv și comerțul cu animale, creșterea intensivă a animalelor sau monoculturile care distrug biodiversitatea locală, apoi urbanizarea excesivă și „contra naturii" care pătrunde în arealul naturii sălbatice în defavoarea florei și faunei

[2] Eră geologică marcată de activitatea omului în schimbarea peisajului prin modelare antropică și influențe asupra climei.

„naturale” într-o zonă, urmează explozia demografică care obligă la noi urbanizări, la care se adaugă deplasările într-o lume mondializată.[3]

Este posibil ca omenirea să fi intrat prin acest episod pandemic într-o perioadă de maxim al răspândirii agenților patogeni, proces ecosistemic care leagă biotopul de biocenoză și de patocenoză.[4] Dacă până acum procesele progresului tehnologic și civilizațional au neglijat aspectul sanitar, psihologic, cultural și spiritual legat de lumea în care trăim, suntem în pragul unui salt calitativ care va obliga toți actorii care acționează în istorie, să reacționeze în direcția armonizării relației om-societate, om-natură, om-cultură, om-spiritualitate.

Suntem în pragul unei noi Epoci cultural-istorice care este pusă în fața unor schimbări majore de paradigmă. De schimbarea comportamentului social, economic, cultural și spiritual depinde nu numai calitatea, ci și supraviețuirea lumii de mâine. Acum lumea se redescoperă pe sine, de unde necesitatea promovării unei antropologii integrale (o concepție despre om care ține cont de toate dimensiunile ființării sale ca persoană în semnificație individuală, socială, fizică, culturală și spirituală[5]), acum se redescoperă faptul că „suntem cu toții în aceeași barcă”, uneori în furtună, de unde necesitatea unei ecologii integrale (*o ecologie care, în diferitele sale dimensiuni, să integreze locul specific pe care ființa umană îl ocupă în această lume și relațiile sale cu realitatea care o înconjoară*”[6]), acum se redescoperă necesitatea resacralizării valorii vieții și a reformării acțiunii misionare a Bisericii.

---

3 cf. Joshtrom Isaac KUREETHADAM, SDB, *Relire la crise à la lumière de l'écologie intégrale*, în „Tout est lié”, webzine de la CEF, https://toutestlie.catholique.fr/constater/relire-la-crise-du-coronavirus-a-la-lumiere-de-lecologie-integrale/ consultat la data de 15.06.2020.

4 Prin „patocenoză” definim nișa ecologică a agenților patogeni care fac parte din biocenoza care populează un biotop, toate integrându-se în echilibrul funcțional al unui ecosistem. Pentru definiția conceptului de „patocenoză” cf. Mirko GRMEK, *Histoire du SIDA*, Payot, Paris 1995.

5 cf. Alexandru BUZALIC, *Limites et ouvertures d'un modèle anthropologique intégrale dans la théologie fondamentale*, Simpozionul International Școala Ardeleană, Ediția a X-a, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016, pp. 365+367.

6 *Scrisoarea enciclică Laudato si a Sfântului Părinte Papa Francisc despre îngrijirea casei comune*, n. 15.

Cauzele schimbării

Orice organism viu sau corp social viabil este în continuă evoluție și adaptare la schimbare, rămânând în viață datorită „metabolismului" sau a interacțiunilor cu lumea înconjurătoare prin „schimburi" permanente. Orice schimbare implică reajustarea parametrilor, orice creștere „din interior" schimbă raportul cu „exteriorul", așa cum abundența sau lipsa resurselor „exterioare" se răsfrânge asupra unei entități biologice sau a unui grup social.

Nimeni nu trăiește singur, perfect izolat, ci „co-există" și se dezvoltă printr-o „co-evoluție". Paleoantropologul francez Pascal Picq, profesor la *Collège de France*, introduce în analiza societății umane conceptul de coevoluție, dezvoltând astfel tabloul fenomenologic dedicat fenomenului uman. Astfel, după Picq, într-o interpretare evoluționistă originală, omul se dezvoltă printr-o dublă interrelaționare: cu mediul natural și cu ambientul tehnico-cultural.[7]

Din prima coabitare și coevoluție fac parte alegerile culturale ale înaintașilor care, de exemplu, prin alimentație și mod de viață, influențează selecția și dezvoltarea microbiotelor la nivel intestinal sau de tegumente,[8] aspectul simbiotic sau patologic al acestora fiind rezultatul unui echilibru care se formează pe parcursul a mii de ani de coexistență. Acest proces este constitutiv fenomenului uman, începe încă din preistorie și devine vizibil prin domesticirea animalelor și transmiterea modificărilor genetice care permit toleranța la lactoză la adulți dincolo de vârsta sevrajului, prin sedentarizare, odată cu apariția agriculturii și, implicit,

---

[7] cf. Pascal PICQ, *Sapiens face à sapiens. La splendide et tragique histoire de l'humanité*, Flammarion, 2019, p. 10.

[8] Importanța microbiotelor și relația dintre inervația viscerelor și psihismul individului este exprimată în cercetările de specialitate prin sintagma „intestin – al doilea creier", confer numeroase studii dedicate acestui subiect, printre care Marie-Christine CHAMPOMIER-VERGÈS, Monique ZAGOREC, *La métagénomique. Développements et futures applications*, éditions Quae, 2015, pp. 55-59.

toleranța la gluten... toate implică interferențe la nivel fiziologic și modificări ale capacităților cognitive și de aici spirituale.

Alt proces ține de specificul vieții sedentare și comunitare, coabitarea cu animalele domestice, aglomerările rurale și urbane generând epidemii care marchează un patrimoniu genetic și un răspuns imunitar specific unui anumit bazin demografic, probleme apărând datorită mobilității și globalizării care conduc la pandemii și crize sanitare, urmate de crize economice, culturale și spirituale, cum este criza ale cărei consecințe inedite pentru Biserică căutăm să le înțelegem.

A doua coabitare și coevoluție ține de ambientul cultural-spiritual-religios și de dezvoltarea tehnoștiințelor. Este vorba despre ameliorarea condiției existențiale a omului prin dezvoltarea medicinei, a educației, culturii, științei și tehnologiei, sunt aspectele pozitive ale urbanizării și confortului lumii civilizate care conduc spre creșterea speranței de viață etc., după biologul Julian Huxley (1887-1975) – primul Secretar general al UNESCO – un „transumanism inițial”.[9]

La ora actuală suntem în pragul unei revoluții generate de relația om-spațiu cibernetic, robotizarea-protezarea-hibridizarea om-mașină, aparatura domestică conectată, posibilitatea manipulărilor genetice și a eugenìei... toate acestea pot conduce spre direcția greșită a unui transumanism „postuman”, ideologic, prizonier și modelat de tehnologie și de finalități utilitariste care nu țin cont de demnitatea ființării umane.

Altfel spus, omul se dezvoltă printr-o dublă interrelaționare: cu mediul natural și cu ambientul tehnico-cultural.[10] Menținerea echilibrului și respectul reciproc al „spațiului vital” este necesară într-un ecosistem în care toate viețuitoarele coevoluează într-un biotop, acestuia adăugându-i-se învelișul cultural-spiritual al omenirii care dă sens ființării, care percepe valoarea lumii în integralitatea ei, legând-o de realitatea transcendentă prin conceptul de „creație”. Viziunea omenirii asupra

---

[9] cf. Pascal PICQ, *op.cit.*, p.12.

[10] *Ibidem*, p. 10.

lumii și schimbările de paradigmă spirituală preced marile schimbări civilizaționale...

Promulgată la data de 24 mai 2015, scrisoarea enciclică *Laudato si* a Papei Francisc, începea cu cuvintele Sfântului Francisc de Assisi din „Cântecului fratelui soare”, *Lăudat să fii*, și: *„amintește de casa noastră comună ca fiind o soră, cu care împărtășim existența, și o mamă frumoasă care ne primește în brațele sale: Lăudat să fii, Domnul meu, pentru sora noastră maica pământ, care ne susține și ne conduce, și produce diferite roade cu flori colorate și iarbă”*[11]

Papa Francisc își propunea să atragă atenția tuturor asupra creației, care, indiferent cum ar fi interpretată în gândirea contemporană, este „casa noastră comună”. Scrisoarea enciclică inițiază o etapă nouă în gândirea socială a Bisericii, situându-se în continuitatea altor documente magisteriale, precum *Rerum novarum* (1891 – despre industrializare și problemele muncitorilor), *Quadragesimo Anno* (1931 – despre ordinea socială), *Pacem in Terris* (1963 – pacea între națiuni), *Populorum Progressio* (1967 – dezvoltarea industrială și sărăcia), *Centesimus Annus* (1991 – critica neoliberalismului și promovarea unei etici economico-politice).

Fără să fie un document despre schimbările climatice în sens strict, *Laudato si* face o radiografie a societății globalizate, aruncă o privire critică asupra neo-liberalismului și asupra superbiei omului contemporan care are o încredere naivă în dezvoltarea economiei de piață și în progresul tehnologiei și a științelor pozitive:

> „sub efectul contraloviturilor civilizației industriale, a […] unei adevărate catastrofe ecologice”, subliniind „urgența și necesitatea unei schimbări radicale în conduita omenirii”, pentru că „progresele științifice cele mai extraordinare, realizările tehnice cele mai uluitoare, creșterea economică cea mai minunată, dacă nu sunt unite cu un autentic progres social și moral, se îndreaptă, în definitiv, împotriva omului”.[12]

---

[11] *Laudato si*, n.1.
[12] *Ibidem*, n. 4.

În acest context se face apel la o adevărată revoluție ecologică, la o schimbare de paradigmă care este definită prin termenul „ecologie integrală”.

Similar „antropologiei integrale” propuse de Ioan Paul II, Francisc spune că

> „vom putea propune o ecologie care, în diferitele sale dimensiuni, să integreze locul specific pe care ființa umană îl ocupă în această lume și relațiile sale cu realitatea care o înconjoară”[13] și, „acest lucru privește în special câteva axe portante care străbat toată enciclica. De exemplu: relația intimă dintre cei săraci și fragilitatea planetei; convingerea că totul în lume este intim unit; critica față de noua paradigmă și față de formele de putere care derivă din tehnologie; invitația de a căuta alte moduri de a înțelege economia și progresul; valoarea proprie a fiecărei creaturi; sensul uman al ecologiei; necesitatea de dezbateri sincere și oneste; responsabilitatea gravă a politicii internaționale și locale; cultura rebutului și propunerea unui nou stil de viață. Aceste teme nu sunt niciodată închise sau abandonate, ci dimpotrivă în mod constant reluate și îmbogățite.”[14]

Capitolul întâi face o diagnoză asupra a „Ceea ce se întâmplă casei noastre”: poluarea și schimbările climatice, problema apei, pierderea biodiversității, deteriorarea calității vieții umane și degradarea social, inegalitatea planetară, în fața cărora avem o reacție slabă și fragmentată. Capitolul al doilea, „Evanghelia creației” face legătura dintre ecologie și teologie, subliniindu-se că:

> „gândirea iudeo-creștină a demitizat natura. Fără a înceta s-o admire pentru strălucirea și imensitatea sa, nu i-a mai atribuit un caracter divin. În acest mod este subliniată ulterior angajarea noastră față de ea. O întoarcere la natură nu poate să fie în dauna libertății și a responsabilității ființei umane, care este parte a lumii cu misiunea de a cultiva propriile capacități pentru a o proteja și a-i dezvolta potențialitățile. Dacă recunoaștem valoarea și fragilitatea naturii, și în același timp capacitățile pe care Creatorul ni le-a dat, acest lucru ne permite astăzi să punem capăt mitului modern al progresului material nelimitat. O lume fragilă, cu o ființă umană

---

[13] *Ibidem*, n. 15.

[14] *Ibidem*, n. 16.

> căreia Dumnezeu îi încredințează îngrijirea ei, interpelează inteligența noastră pentru a recunoaște cum ar trebui să orientăm, să cultivăm și să limităm puterea noastră.”[15]

Destinația comună a bunurilor provine din viața pe o unică planetă, bogații și săracii având aceeași demnitate creaturală și aceleași drepturi:

> „astăzi, credincioși sau necredincioși sunt de acord cu privire la faptul că pământul este în mod esențial o moștenire comună, ale cărui roade trebuie să meargă în folosul tuturor. Pentru credincioși acest lucru devine o chestiune de fidelitate față de Creator, pentru că Dumnezeu a creat lumea pentru toți. Prin urmare, orice abordare ecologică trebuie să integreze o perspectivă socială care să țină cont de drepturile fundamentale ale celor mai dezavantajați.”[16]

Noua paradigmă trebuie să genereze noi modele de dezvoltare și necesită o redefinire a progresului științific și tehnologic. Este un îndemn la o reflecție globală asupra mediului înconjurător, la abandonarea logicii dominației, asupra exploatării, risipei, epuizarea resurselor, consumului compulsiv și proliferării deșeurilor, un îndemn la o redefinire a politicii locale sau globale, fără să se amestece cu instituțiile puterii, Biserica având o autoritate morală și o contribuție deosebită asupra educației și spiritualității omenirii.

Enciclica are o deschidere „universală” și ecumenică, Papa Francisc îl citează pe Patriarhul Ecumenic Bartolomeu *„cu care împărtășim speranța comuniunii ecleziale depline,”*[17] îi citează pe Paul Ricoeur, Romano Guardini, teologi și mistici creștini sau musulmani, nu într-o învălmășeală uniformizatoare cum se tem inamicii dialogului ecumenic, ci în promovarea valorilor comune în care fiecare în parte este liber să-i aducă laudă lui Dumnezeu, până când plinirea Eshatonului ne va pune pe toți în fața Adevărului revelat, în unitatea Împărăției lui Dumnezeu.

---

[15] *Ibidem*, n. 78.

[16] *Ibidem*, n. 93.

[17] *Ibidem*, n. 7.

Ceea ce susțin din ce în ce mai mulți antropologi prin viziunea „co-evolutivă" asupra vieții pe Pământ se regăsește în documentul programatic al Papei Francisc:

> „Ecologia studiază relațiile dintre organismele vii și mediul în care se dezvoltă. Ea cere și să se oprească pentru a gândi și a discuta despre condițiile de viață și de supraviețuire a unei societăți, cu onestitatea de a pune la îndoială modele de dezvoltare, producție și consum. Nu este superfluu a insista ulterior asupra faptului că totul este în legătură. Timpul și spațiul nu sunt independente între ele și nici atomii sau particulele subatomice nu se pot considera în mod separat. După cum diferitele componente ale planetei – fizice, chimice și biologice – sunt relaționate între ele, tot așa și speciile vii formează o rețea pe care nu terminăm niciodată s-o recunoaștem și s-o înțelegem. Bună parte din informația noastră genetică este împărtășită cu multe ființe vii. Pentru acest motiv, cunoștințele fragmentare și izolate pot să devină o formă de ignoranță dacă opun rezistență să se integreze într-o viziune mai amplă a realității."[18]

Există o singură criză în care se regăsește și criza sanitară din 2019-2020, enciclica anticipând problemele cu care se va confrunta lumea de mâine, deoarece:

> „Nu există două crize separate, una a mediului și alta socială, ci o singură și complexă criză socio-ambientală. Strategiile pentru soluționarea crizei cer o abordare integrală pentru a combate sărăcia, pentru a reda celor excluși demnitatea și în același timp pentru a avea grijă de natură."[19]

Primele mari schimbări din istoria Terrei s-au petrecut prin evenimente catastrofice care au condus la extincții în masă și la schimbarea faciesului lumii vii. Mult mai lentă este evoluția generată de coabitare. La ora actuală suntem în pragul unei revoluții generate de relația om-spațiu cibernetic, robotizarea-protezarea-hibridizarea om-mașină, aparatura domestică conectată, posibilitatea manipulărilor genetice și a eugenìei... toate acestea pot conduce spre direcția greșită a

[18] *Ibidem*, n. 138.
[19] *Ibidem*, n. 139.

unui transumanism „postuman”, ideologic, prizonier și modelat de tehnologie și de finalități utilitariste care nu țin cont de demnitatea ființării umane.

Puternica creștere demografică viitoare, de altfel previzibilă, se va traduce prin crize recurente și transformări antropologice profunde, fiind însoțită inevitabil de urbanizare excesivă, distrugerea ecosistemelor și modificarea biodiversității, schimbări climatice etc. Numeroase scenarii prevăd o criză demografică la orizontul anilor 2050 odată cu atingerea barierei de 10 miliarde de indivizi...[20] Pandemia de coronavirus COVID-19 este o primă atenționare, o primă criză acută prin care trece lumea Mileniului III după Hristos. Antropologia crizelor și fenomenologia episoadelor epidemice ne demonstrează că acestea sunt recurente și, pe fondul răspunsurilor eronate date de societate după convalescență, au nevoie de un răspuns adecvat care să treacă peste interesele de grup.

Cu simplitatea cu care ne-a obișnuit, Papa Francisc spunea:

> „La nimic nu ne-ar folosi să descriem simptomele, dacă nu recunoaștem rădăcina umană a crizei ecologice. Există un mod de a înțelege viața și acțiunea umană care este deviat și care contrazice realitatea până acolo încât o ruinează. De ce nu putem să ne oprim ca să reflectăm?”[21]

Dezvoltarea civilizației se îndreaptă spre un punct de cotitură. Mondializarea economică și globalizarea culturală este un proces firesc, unitatea în diversitate este în ADN-ul uman, migrațiile, deplasarea populațiilor este o constantă, curiozitatea împingându-l pe om dincolo de orizont. Paleoantropologii se miră de faptul că oamenii au ajuns în Australia trecând din Asia dincolo de linia Wallace, lucru care nu este posibil altfel decât navigând. Însă nu este vorba despre navigație costieră, ci despre o călătorie în necunoscut, dincolo de un orizont vizibil, în lipsa oricărei certitudini că ar fi un țărm dincolo de zări... Ce concepție despre lume, câtă curiozitate, „ce vis profetic” și concepții religioase au îndemnat

---

[20] *Ibidem.*

[21] *Laudato si*, n. 101.

în urmă cu 50 000 de ani bărbați, femei, copii să pornească spre necunoscut fără să poată ști dacă există un „dincolo" și dacă există o cale de întoarcere.[22]

Același elan poate că va îndrepta omul spre alte planete, dar mai întâi de toate este nevoie de un univers spiritual care să permită o astfel de călătorie, este nevoie de o concepție despre lume care să permită reunirea eforturilor întregii omeniri depășindu-se egoismele și logica dominării, este nevoie de regăsirea demnității de om în armonia creației din care face parte integrantă. Avem nevoie de a explora mai întâi universul nostru spiritual pentru a face primii pași într-o eră a cuceririlor cosmice.

La ora actuală se știe că evoluția spirituală precedă marile schimbări culturale: cognitiv-spiritualul schimbă lumea „din interior" pentru ca ulterior să apară marile inovații care au schimbat chipul lumii prin apariția primelor formațiuni sociale stabile, apoi sedentarizarea și primele localități care preced apariția agriculturii și neolitizarea, descoperirea esenței dualismului cer-pământ și epoca metalelor, antropocentrismul și epoca modernă, în viitor solidaritatea omenirii și supraviețuirea într-o lume demnă, pe măsura destinului eshatologic al omului.

Este nevoie de o revoluție cultural-spirituală care să preceadă actualizarea lumii de mâine. Și nu este nimic de „inventat", germenii schimbării sunt prezenți în continuitatea mesajului Revelației divine pe care îl găsim în continuitatea spiritualității umane de la apariția lui Adam și o va însoți pe parcursul existenței istorice a omului.

Mai poate continua omenirea pe calea pe care se află astăzi? Această criză sanitară a scos la lumină fragilitățile mondializării după tiparul actual. Pascal Picq descria „splendida și tragica istorie a umanității" astfel:

> „Dereglările climatice și degradările mediului terestru și oceanic obligă din ce în ce mai multe populații să-și caute un refugiu aiurea, și aceste altundeva nu sunt dincolo de orizont ci închid orizontul:

---

[22] Pascal PICQ, *Sapiens face à sapiens. La splendide et tragique histoire de l'humanité*, pp. 207-208.

> sunt orașele. Megalopolisurile, aceste imense spații urbane care se întind în același timp orizontal și vertical, concentrând în densitate populații care se cifrează în zeci de milioane. Acolo se regăsesc oameni provenind din toate etniile și se regăsesc toate culturile; noi vetre, nu de hibridizare, ci de metisaj genetic și cultural deschizând posibilitatea unei noi ere a umanității.”[23]

Omul co-există, co-evoluează, este un *Mitsein* – o ființare-împreună, și acest „împreună” atinge aspectele unei antropologii integrale și în același timp ale unei ecologii integrale. Omul se află într-o lume care i-a devenit ostilă după ce a pierdut starea dreptății originare printr-o „îndepărtare” de Dumnezeu, producându-se o ruptură cu consecințe „cosmice”, condiția omului în lume s-a schimbat.

Bazele ideologiilor politice și economice au pornit de la două utopii, diametral opuse, însă ambele legate prin destinul falimentului lor istoric: prima, comunismul care propunea un egalitarism cvasiparadisiac în care toți sunt motivați de propaganda politică și se aliniază fizic și mental într-o direcție programată de un partid unic care deține monopolul în toate... Și a fost iadul totalitarismului, a persecuțiilor politice și intimidării printr-un aparat represiv eficient, a sufocării libertății spiritului.

A doua utopie, care s-a erodat rapid în tăvălugul accelerării istoriei, este neoliberalismul, care propunea prin Francis Fukuyama în anul 1992, teza „sfârșitului istoriei”. Pentru Fukuyama finalul evoluției ideologice a umanității și universalizarea democrației liberale ca formă finală de guvernare, este similar sfârșitului istoriei, altfel spus liberalismul modern este ideologia de la sfârșitul lumii, de acum înainte triumfând democrațiile care înaintează spre desăvârșirea destinului, după modele strict omenești.[24]

---

[23] Pascal PICQ, *Sapiens face à sapiens. La splendide et tragique histoire de l'humanité*, p. 307.

[24] Pentru mai multe aspecte referitoare la raportul dintre ideologiile politice și eshatologie cf. Alexandru BUZALIC, *Sfârșitul istoriei – de la ideologii la eshatologie*, în „Spe Salvi. Credința, încrederea și speranța: istorie și prognoze,” ebook, Presa Universitară Clujeană, 2017, pp. 30-44.

Însă în spatele ideologiei, neoliberalismul financiar a devenit un sistem inuman în care indivizii sunt reduși la o verigă, oricând înlocuibilă, dintr-un mecanism economico-financiar. Am văzut că în criza pandemiei din 2019-2020 viața oamenilor a contat numai în logica păstrării funcționalității sistemului sanitar, fără să conteze psihismul spiritualitatea și salvgardarea demnității umane a vieții pacienților, persoanelor din categoriile de risc sau a personalului din „linia întâi", aceste „amănunte" făcând parte din „sfera privată" a unei lumi impersonale și desacralizate.

Aceste două utopii politice au în comun absența sacrului, dorința implementării unui umanism fără Dumnezeu. Între aceste extreme ideologice, cu nuanțări diferite, se află toate concepțiile politice pe care omenirea le-a experimentat de-a lungul istoriei. Este evident că ne aflăm în pragul unei schimbări de paradigmă...

Încremenirea lumii în curs de mondializare economică și de globalizare cultural-spirituală a dărmat edificiul construit din cărți de joc așezate într-un echilibru instabil. Forțele de inerție tind să îl reconstruiască cu încăpățânare, iar pulsiunile progresiste tind să exagereze sub influența acelorași stereotipisme ideologice. Ieșirea din orice criză este o oportunitate pentru a schimba comportamentul, mentalitatea, mecanismele care conduc spre repetarea cauzei care a generat criza. După un optim istoric care a permis dezvoltarea civilizației secolului XX, lumea desacralizată a alunecat spre o libertate luciferică care nu ține cont decât de ceea ce este material și trecător în om, de profit, de divertisment ieftin, invită la un hedonism bazat pe o sete permanentă ce nu poate fi astâmpărată dar care împinge compulsiv spre consum. Și acest om, lipsit de simțul sacrului, devine sclavul pulsiunilor inconștientului și revelatorul egoismului, geloziei și răutății gratuite în raport cu „celălalt", pe care în teologie și în filosofii îl identificăm cu „aproapele".

Lumea secolului XX s-a transformat într-o cușcă poleită cu aur, după viziunea lui Rollo May,[25] în care fiecare individ a devenit prizonierul unei lumi a consumului și divertismentului care a anesteziat conștiințele la propriu și la figurat. Materialismul a condus spre o criză spirituală, fie că a considerat „religia opiumul poporului" fie că a transformat „opiumul în religie". Omul din „cușcă" este bolnav, are mici răbufniri încercând să protesteze împotriva pierderii libertății, eliberarea nu poate veni decât prin ruperea gratiilor închisorii, fizice și simbolice, însă la fel de eficiente pentru încătușarea spiritului.

Omul are nevoie de *„o convertire omenească și ecologică"*.[26] Biserica este „instrumentul" care poartă omenirea spre limanul mântuirii

Biserica în fața schimbării

Separată de instituțiile „puterii lumești", cu o trăire marginalizată până la retragerea religiozității în sfera privată a vieții, Biserica are un mesaj universal, salvator, „de bun simț", unica ieșire din impas fiind o schimbare de paradigmă antropologică și ecologică. Omenirea are alternativa reîntoarcerii la valorile „legii naturale" și a redobândirii echilibrului, pe care teologul o regăsește în Dumnezeu, sau continuarea chipului actual al lumii modernismului tardiv, care aduce cu sine roadele nihilismului...

La ora actuală, documentele conciliului Vatican II sunt în curs de transpunere în viață, Biserica Catolică intrând într-o perioadă post-conciliară care se traduce prin recepția treptată a mesajului revelat și a învățăturilor actualizate, la nivel sinodal, până la „periferii". Departe de a fi un tăvălug uniformizator sau un demers al prozelitismului, ecumenismul actual, conturat încă de la începutul secolului XX, tinde

---

[25] Rollo MAY, *Man´s search for himself*, W.W.Norton & Company, New York – London 2009, pp.107-108.

[26] Papa Francesco, *A un esercito invisibile*, în „La vita dopo la pandemia", p. 40.

spre unirea eforturilor tuturor creștinilor spre rezolvarea problemelor comune, unitatea Trupului Mistic al lui Isus Hristos fiind în mâinile Providenței divine.[27]

Teologia Conciliului Ecumenic Vatican II s-a materializat prin reunirea întregii *oikoumene* creștine, participând 2908 de Părinți conciliari, episcopi din toată lumea și superiori ai Ordinelor călugărești, ierarhi ai Bisericii Romane, dar și ai Bisericilor Răsăritene aflați în comuniune, însoțiți de consilieri teologi care au participat în calitate de *peritus* la desfășurarea lucrărilor pe secțiuni, precum și „observatori necatolici" ortodocși și protestanți și, bineînțeles, auditori laici. Misiunea de a interpreta autentic acest Tezaur al Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții este încredințat *oikoumenei* creștine:

> „Misiunea de a interpreta în mod autentic Cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis a fost încredințat numai Magisteriului viu al Bisericii, a cărui autoritate se exercită în numele lui Isus Hristos, adică episcopilor aflați în comuniune cu urmașul Sfântului Petru, episcopul Romei."[28]

Din Colegiul Episcopilor, care își are originea în Colegiul primilor Apostoli, învățătura de credință este transmisă în Bisericile locale și tinde să ajungă până la marginile lumii și la periferiile existenței umane, atât la creștini, cât mai ales la întreaga omenire pentru că

> „suntem în aceeași barcă, toți fragili și dezorientați, dar în același timp importanți și necesari, chemați cu toții să vâslim împreună, având toți nevoie să ne aducem mângâiere unii altora. Pe această barcă… suntem cu toții."[29]

Eforturile sinodalității post-Vatican II încep „de la periferii" până când vor mișca forțele de inerție care se manifestă atât în sânul Bisericii, cât mai ales în instituțiile de putere ale lumii noastre mondializate. Jean

---

[27] Yves CONGAR, *Chrétiens désunis: Principes d'un 'oecuménisme' catholique*, Les Editions du Cerf, 1937, p.53.

[28] *CBC*, n. 85.

[29] *Predica Papei Francisc la momentul extraordinar de rugăciune în timp de epidemie*, vineri, 27 martie 2020.

Delumeau observa această iminență a acțiunii în anii care au urmat imediat Conciliului Vatican II:

> „Pentru că încreștinarea, în țările așa zis creștine, nu a fost niciodată completă și nu putea să fie, pentru că aceasta a întâlnit mereu rezistență, pentru că creștinismul oficial a trădat Evanghelia devenind putere, pentru că Vestea cea Bună, a eliberării, devenise amenințare și constrângere, dezcreștinarea actuală – sigur, chestie serioasă și gravă – nu trebuie să constituie pentru creștini un motiv de descurajare. Aceasta reprezintă mai degrabă reîntoarcerea la bunul simț și la ceea ce este normal din punctul de vedere al Evangheliei. Și aceasta va fi un dat care, datorită lui, Cuvântul mântuirii este de acum înainte prezent în umilință, în sărăcie și în iubire la niște oameni liberi și să îl refuze."[30]

Biserica creștină, chiar dacă nu mai este în jocul puterii și al deciziilor politice seculare – slavă Domnului – este singura putere spirituală care are un cuvânt plin de autoritate, deoarece acest „cuvânt" este Cuvântul Domnului!

Concluziile vin de la sine, fiind nevoie de efortul conjugat al tuturor oamenilor de bunăvoire, de o reflecție matură și de o „globalizare a solidarității" între „toți" oamenii. La fel și prognozele care privesc implicarea Bisericii în schimbarea spiritului lumii.

Dacă schimbările climatice, migrațiile, crizele economice recurente prevesteau începutul unei schimbări de paradigmă civilizațională, criza sanitară 2019-2020 este semnul începutului unei perioade nefavorabile din Antropocen. Schimbări climatice, distrugerea biodiversității, înmulțirea oamenilor și colapsul previzibil dincolo de atingerea numărului de 10 miliarde de oameni pe Terra, urbanizarea excesivă și restrângerea arealului „natural", poluarea și revenirea în forță a agenților patogeni infecțioși generatori de pandemii...[31] Biserica nu este un instrument al „puterii" seculare, însă este în inima spiritualității lumii pe care o reprezintă. Fiind alcătuită din oamenii real trăitori în istorie,

---

[30] Jean DELUMEAU, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, p. 172.

[31] cf. Pascal PICQ, *op.cit.*, p.14.

Biserica luptătoare este chemată să fie din ce în ce mai prezentă „în periferiile existențiale ale lumii acesteia". În timpul crizelor care vor urma, locul instituției Bisericii este alături de celelalte instituții care asigură asistența psihologică și socială, pentru a-și îndeplini misiunea spirituală, vindecătoare în slujba oamenilor, conform misiunii ei.

La început de epocă postseculară Biserica, prin teologia creștină, este chemată să se afirme în dialogul științelor socio-umane pentru salvgardarea valorilor unui umanism bazat pe antropologie și ecologie integrală. Respectându-și fiecare știință în parte domeniul ei de competență, se poate ajunge la resacralizarea culturii prin crearea unui *Weltanschauung* în care religiile să se poată exprima „din interiorul sistemului doctrinar propriu" care codifică o experiență spirituală multimilenară în continuitatea fenomenului uman. Fiecare disciplină pozitivă umanistă în parte atinge un aspect din fundamentele teologiei universitare, în special dezvoltată ca o teologie fundamentală, „o disciplină de frontieră și a dialogului."[32]

Co-evoluția om-tehnologie conduce spre un transumanism secundar, dincolo de co-evoluția primară om-natură. Suntem la începutul erei numerice, evoluția viitoare a aplicațiilor unei lumi interconectate depășește orice imaginație. Omul viitorului, asistat de algoritmii de lucru și de rapiditatea operării așa-numitei „inteligențe artificiale" va suferi modificări datorită neuro-plasticității sistemului său nervos. Este greu de prevăzut impactul concret asupra vieții psihice și spirituale a generațiilor viitoare, însă omul rămâne om numai atâta timp cât este capabil de experiența sacrului și se manifestă ca atare. Biserica are rolul de a însoți și de a asigura viața spirituală a noilor generații, preoții viitorului fiind chemați să se formeze concomitent cu schimbările din ambientul natural, cultural și civilizațional al timpului, de aceea trebuie gândit modul în care tradiția și noul să poată co-exista într-un echilibru firesc.

---

[32] *Formarea teologică a viitorilor preoți*, ed. SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, Roma, 1976, n. 109.

Pastorația contemporană se confruntă cu noi probleme și cu noi oportunități. Facilitatea utilizării unor mijloace de comunicare în masă, rețelele de socializare, internetul, au permis în perioadele de restricții participarea printr-o comuniune *online* care trimite spre împărtășania spirituală și spre un alt mod de a trăi, într-o manieră iconică" comuniunea interpersonală dintre credincioși și dintre celebranți și comunitate. Preoții care au celebrat Sfintele Liturghii nu „au jucat teatru" și nici nu au făcut „telemuncă", ci au fost în comuniune cu întreaga Biserică, o comuniune care a putut fi trăită „împreună" cu toți cei ce au participat unindu-se în mod spiritual la comemorarea Jertfei euharistice intrând în realitatea metafizică a Liturghiei cerești care se desfășoară în eternitate. Aceasta a putut fi o „împreună-trăire" în același timp, a actualizat comunitatea liturgică sublimând spațialitatea fizică pentru a o trăi „în timp". Însă la fel de „împreună" în misterul comuniunii Bisericii sunt și contemplativii care se roagă în retragerea, fuga din lume prin clauzură, cu toate acestea fiind în inima lumii prin Hristos. Chiar dacă aceste mijloace nu pot înlocui prezența fizică, mai ales pentru administrarea sacramentelor, dezvoltarea mijloacelor de transmisie audio-vizuale își vor dovedi utilitatea în diferite domenii ale pastorației generațiilor viitoare.

Mesajul revelat trebuie transmis în limbajul cultural al omului istoric. Adevărurile imuabile trebuie să ajungă la omul istoric supus evoluției cunoașterii științifice, mijloacelor tehnologiilor și mijloacelor timpului său, însă în continuitatea esenței culturale a omenirii.

Liturgica, modul prin care omul își manifestă credința sa religioasă în plan individual și social, trebuie să evoluează după sensibilitățile timpului, salvgardând ceea ce dă continuitate și traducând ceea ce devine neînțeles. În perioade de pustiu, așa cum întâlnim în timpul desacralizării societăților secularizate, limbajul iconic și „spiritualitatea cosmică" descrisă de Mircea Eliade, sunt etape prin care limbajul liturgic este redus la esența irațională a mesajului sacru.

Trebuiesc menținute reperele teologice ale ortodoxiei doctrinare pentru ca, în epoca post-seculară, să se revină la poziția forte a unei credințe echilibrate *fides et ratio.*

Antropologia integrală, o concepție despre om care ține cont de toate dimensiunile ființării sale ca persoană în semnificație individuală, socială, fizică, culturală și spirituală este și o reîntoarcere spre metafizică sau spre *filosofia ființei*. Modelul plenar este Isus Hristos, de aceea antropologia integrală este o deschidere spre Revelația creștină, implicit.

Ecologia integrală este pasul următor care ne ridică de la nivelul individual și strict antropologic spre teologia creației, deoarece

> „analizarea problemelor ambientale este inseparabilă de analizarea contextelor umane, familiale, de muncă, urbane și de relația fiecărei persoane cu ea însăși, care generează un mod determinat de a se relaționa cu alții și cu mediul"[33]

Concluzii

Pastorația pe care Biserica a asigurat-o în perioada pandemiei 2019-2020 a demonstrat „plasticitatea corpului eclezial" și potențialul imens pe care *homo religiosus* îl are în salvgardarea ființei sale, adoptând în mod firesc toate mijloacele tehnologice și culturale de care dispune la un moment dat. Esența mesajului mântuitor are o valoare inestimabilă și devine un mesaj salvator inclusiv în perioade de furtună.

Conștiința gravității crizei culturale și ecologice trebuie să se traducă în noi obiceiuri, spunea Papa Francisc, convertirea personală are nevoie de un răspuns colectiv, care este prezent în Biserică. Misionarismul creștin are acum sarcina de a transmite mesajul „mântuirii integrale" care privește nu numai trupul și sufletul fiecărui om în parte, ci și creația. Convertirea în credință implică și o convertire ecologică.

---

[33] *Laudato si*, n. 141.

„Dumnezeu, care ne cheamă la dăruire generoasă și să dăm totul, ne oferă forțele și lumina de care avem nevoie pentru a merge înainte. În inima acestei lumi rămâne mereu prezent Stăpânul vieții care ne iubește mult. El nu ne abandonează, nu ne lasă singuri, pentru că s-a unit definitiv cu pământul nostru și iubirea sa ne conduce mereu să găsim noi drumuri.

Lui să-i fie laudă!"[34]

[34] *Ibidem*, n. 245.

Chiesa, relazione e mistero nel tempo del coronavirus

ALBERTO CASTALDINI[1]

Abstract: *Church, relationship and mystery in the time of the coronavirus pandemic***.** The COVID-19 pandemic or coronavirus pandemic has caused fear and suffering around the world. The psychological condition of insecurity has confirmed two traits of the human vocation: our creatural awareness and the need for communion. But this necessity of relationship is now in opposition to the duty of health care. In fact, if the human relationship can be contagious, without this same relationship it is not possible to take care of our neighbor. This contradiction has been manifested also in ecclesial life. The suspension of public Masses for health reasons has not only limited our personal freedom but has conditioned the relationship with God and the deep meaning of the Christian community. Even if the Eucharistic Mystery is fulfilled for all of us when a priest celebrates every day the Mass privately, this suspension has produced disorientation among the believers. But the love for the Church, sustained by the love of Christ, allows us to find ourselves in relationships, in the awareness that God's lordship over history will not cease to exist, like his promise of salvation. At the same time we have to awaken the sacramental conscience whereby the Human and the Divine are united in communion with Christ, also through the condition of fragility and pain.

Keywords: COVID-19 pandemic, Church, Communion, Mystery, Eucharist, Lockdown, Public Mass.

---

[1] Faculty of Greek-Catholic Theology, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca (Romania); acastaldini@libero.it.

Vorrei iniziare dalla celebre affermazione di Gesù al capitolo XVIII di Matteo: «[…] dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20). In questo passo di fondante importanza ecclesiologica, ogni tempo contingente che il cristiano è chiamato a vivere e sperimentare nel corso dell'esistenza, in un preciso momento storico, si avvale di una costituente certezza: Dio è con noi nel Nome di Cristo, e la sua Presenza è fra di noi in pienezza. È stato osservato come l'Evangelista stia utilizzando in questo passo il «linguaggio della *Shekhinah*», cioè della Divina Presenza dimorante nel Tempio, tanto che esso presenta un'analogia stupefacente con due detti del trattato *Avot* della Mishnah, attribuiti a rabbini che vissero tra la fine del I e gli inizi del II secolo. Essi affermano: «Se due siedono insieme e vi sono tra loro parole di Torah, la Shekhinah è in mezzo a loro»[2].

Come ha osservato Hubert Frankemölle, questo passo di Matteo, il più „ebraico" degli evangelisti, indica un'ecclesiologia che non si pone in contrasto con il mondo giudaico, anzi rilegge o ripropone – attraverso le stesse parole del Figlio – la verità indiscussa della tradizione biblica, cioè la vicinanza del Padre ai suoi figli[3], riconfermata sul piano cristologico dalla presenza di Gesù fra i credenti in virtù della Parola e dell'Eucaristia: al novero delle forme della presenza di Dio fra gli uomini appartiene infatti il sacramento eucaristico, la *comunione*, „dimora" di YHWH *vere*, *realiter*, *substantialiter*[4]. Gerard Rossé ha dal canto suo ricordato come Matteo in questo passo abbia *integrato* nella sua ecclesiologia la „teologia dell'Alleanza": Dio con il suo popolo diviene *Dio-con-noi*, nella prospettiva di espandere la sua vicinante,

[2] Alberto Mello, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Ed. Qiqajon, Magnano (BI) 1995, p. 43. Mello sottolinea come in Matteo sia sempre presente la *terminologia dell'alleanza*, anche se nel suo Vangelo, come in questo caso, la prospettiva muta: se nell'ebraismo rabbinico la Divina Presenza è legata alla Torah e al suo studio, in Matteo è correlata alla venuta e alla parola del Messia. Ivi, pp. 41-44.

[3] H. Frankemölle, *Jahwe-Bund und Kirche Christi*, Aschendorff, Münster 1974, p. 229.

[4] Carlo Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica dei sacramenti come „eventi di salvezza" nel tempo della Chiesa*, EDB, Bologna 1985, p. 334.

incoraggiante, consolante presenza a tutte le nazioni della terra in previsione del Regno[5].

Su questa relazione per nulla immanente, bensì dinamica e permanente nella sua dimensione storico-esistenziale, si colloca il tratto fondamentale del nostro essere Chiesa, quale dato originario iscritto in una continuità che, per l'amore divino, si appella alla responsabilità dell'uomo, stabilita fin da Genesi (2,15). E la presenza del Dio-con-noi esige da parte della comunità cristiana – di cui Cristo è capo e fondamento – un comportamento sempre rispondente a una responsabilità e a una giustizia più grandi.[6] In questo modo, ogni decisione e ogni azione, proprio perché assunte e compiute al cospetto del Dio vivente *fra noi*, assumeranno un valore concreto, costitutivo della *fraternità autentica* che – per la presenza di Dio e nella nostra relazione *fra di noi* e *con lui*, amandolo – non può avere pretese di „autosufficienza" o „autoaffermazione".[7]

Questa premessa ci introduce alla riflessione sul perdurante evento che, sia come Chiesa, sia come comunità civile, nazionale, stiamo sperimentando: la pandemia di coronavirus o COVID-19[8].

La pandemia ha colpito ogni nazione della terra, generando una sofferenza globale; all'interno di una cornice psicologica di insicurezza individuale e collettiva, ha però confermato due tratti costitutivi della nostra vocazione: la percezione della nostra creaturalità e l'avvertita necessità della comunione. La prima, anche attraverso il dono della

---

5 G. Rossé, *L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, tr. it. Città Nuova, Roma 1987, pp. 105-106 (Rossé riprende e sviluppa la riflessione di Frankemölle).

6 *Cfr. Ibidem*.

7 Joseph Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, tr. it. Queriniana, Brescia 1969, pp. 233-234.

8 Il presente contributo è stato ultimato nel novembre del 2020. Esso quindi prende in esame la situazione sino ad allora determinatasi per la pandemia in corso, che nella primavera dello stesso anno indusse le autorità a sospendere ogni cerimonia e manifestazione pubblica, comprese le funzioni religiose. Nel momento in cui questo testo è stato consegnato alle stampe, il quadro pandemico in Italia e in Europa si è nuovamente aggravato, e non si può escludere che decisioni analoghe possano essere adottate nelle prossime settimane.

relazione, in una prospettiva trascendente, ci rende realmente consapevoli – e perciò responsabili – della presenza/relazione del Dio-con-noi; la seconda è fondamento e alimento di ogni relazione umana e sociale, soprattutto all'interno della Chiesa-popolo di Dio di cui siamo membra vive. Il tempo della presente prova diventa quindi occasione per una verifica di grande significato etico, sociale ed ecclesiale.

Partiamo dal dato biblico. «E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò» (*Gn* 1,27). Questo versetto di Genesi è a fondamento della nostra creaturalità come del nostro essere nella comunione in quanto figli dello stesso Padre. Vent'anni or sono Jürgen Habermas[9], riflettendo sui risultati della ricerca biomedica, ricordò da una prospettiva laica l'importanza centrale di questo passo dell'Antico Testamento. L'uomo – spiegò Habermas[10] – somiglia a Dio ma non gli è pari, e proprio nella possibilità dell'esercizio della sua libertà, dono tanto grande quanto rischioso, egli è e resta autenticamente libero se non cerca di annullare quella „distanza". L'uomo è cioè chiamato a conservare, al cospetto della trascendenza, la sua *consapevolezza creaturale.* Se invece l'uomo, per superare la propria fragilità, agisse *come se fosse Dio*, svuoterebbe quella stessa libertà, pregiudicando la comunione nel *dono* e nella fiducia con i suoi simili e con Dio stesso.

Questo avviene in situazioni di crisi e pericolo come quella che l'umanità sta vivendo, in cui lo stesso *principio di relazione* (e *di responsabilità*, per riandare al noto concetto di Hans Jonas[11]) si è dovuto misurare anche in modo contraddittorio con il dovere della *cura*. Infatti, la relazione fra le persone può essere pericolosa, *contagiosa*, a causa della pandemia, ma senza quella stessa relazione come sarebbe poi possibile il

---

[9] J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002. Si veda in proposito il testo in appendice: *Fede e sapere*.

[10] Ivi, pp. 111-112.

[11] Così formulato in sintesi: «Agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana». Si veda: H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel-Verlag, Frankfurt/M., 1979, p. 36.

soccorso a chi soffre? Mi riferisco a sofferenze non solo fisiche. Mai come nel corso di questa pandemia, infatti, la scienza medica ha dimostrato di aver raggiunto traguardi e, nello stesso tempo, di brancolare nella consapevolezza dei propri limiti, offrendo al potere politico, chiamato a gestire la crisi sul piano sociale ed economico, strumenti di orientamento non sempre rivelatisi efficaci, talora contraddittori e repressivi, sconfinanti nella sfera spirituale[12].

Sul piano della vita ecclesiale, la limitazione della pratica sacramentale, cioè della comunione piena, avrebbe – secondo gli esperti scientifici – contenuto gli effetti dell'epidemia, in attesa della futura somministrazione di un vaccino: un atto risolutivo che supererebbe in quel caso ogni profilassi di contenimento, restituendoci alla piena socialità. Ciò non toglie che la nostra libertà personale ha molto sofferto per la profonda inautenticità dell'isolamento, in una condizione che ha dolorosamente inciso sulla vita quotidiana. Non sarà facile riparare la libertà negata. Sul piano pastorale si sono da subito viste le conseguenze nel calo evidente della frequenza alle Messe domenicali rispetto al periodo pre-Covid. In Italia, nella diocesi di Verona, ad esempio, questo calo è stato quantificato nell'ordine del 40% di fedeli[13]. Poiché l'insieme delle relazioni esterne al proprio nucleo familiare, fuori cioè dalle mura domestiche in cui viene vissuto il lockdown, rappresenta un tratto irrinunciabile della vita sociale, ecco che la loro assenza o limitazione, o, una volta cessato il pericolo, il loro attenuamento, possono generare un severo rischio, quello cioè di *inchiodare l'uomo a stesso*, per citare Lévinas[14],

---

[12] Il filosofo Giorgio Agamben ha scorto, a causa della pandemia, i segni una preoccupante trasformazione delle democrazie. A suo avviso, i diritti costituzionali, in nome della biosicurezza, starebbero aprendo la strada a un nuovo dispotismo, dove i cittadini, spaventati sia dall'infezione, sia dalle segnalazioni e dagli accertamenti in caso di violazione del confinamento, arriverebbero ad accettare limitazioni delle proprie libertà senza precedenti. Si veda di Agamben il recentissimo volume: *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2020.

[13] Dato riportato dal settimanale diocesano di informazione „Verona Fedele" del 5 agosto 2020.

[14] E. Lévinas, *Dall'esistenza all'esistente*, tr. it., Marietti, Genova 1986, p. 80.

causando poi il ristabilimento di una comunità o „comunione sorvegliata" e come tale non autentica. Questo pericolo non è solo della comunità civile, ma riguarda anche quella ecclesiale.

È realistico prevedere che la fine dell'epidemia, come è avvenuto in passato con la Spagnola, verrà percepita da molti come una svolta, un ritrovato inizio. Questo rappresenterebbe lo scenario più incoraggiante: dopo l'isolamento, cessata la separazione tra famiglie, cittadini, nazioni, seguirebbe un ritorno alla pienezza della relazione. Ma nell'essere umano, ogni *apertura al mondo* – o *riapertura* come nel nostro caso – ha bisogno di una cura rinnovata, e ciò per contenere dinamiche esistenziali mai sperimentate, e soprattutto per restituirlo all'esser-ci nella libertà della relazione, in quella prospettiva però autenticamente liberante, poiché salvifica, dell'agire di Dio nella storia attraverso l'amore[15].

Il rimedio sta forse ancora nella nostra vocazione più vera, fondata sulla fraternità e sulla coscienza creaturale (noi-con-Dio-con-noi) che ci associa in pienezza, in ogni gesto e decisione, gli uni con *gli altri* nel Signore, al progetto divino sul mondo. Per conseguire questo risultato è però quanto mai necessario il Mistero. Veniamo dunque alla centrale questione della pratica sacramentale.

Durante il periodo più rigoroso del confinamento sociale, allorché furono sospese le Messe pubbliche per ragioni sanitarie, si è sentito da più parti affermare che la pandemia avrebbe modificato le modalità con cui i fedeli tributano il loro culto a Dio[16]. È stato quello il tempo in cui i

---

[15] Sul modo in cui l'uomo realizza il suo esser-ci, «nell'orientamento costante a quel di più di se stesso», rimandiamo alle pregnanti riflessioni di Romano Guardini in *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, a cura di Massimo Borghesi, in collab. con Carlo Brentari, tr. it. Morcelliana, Brescia 2009, pp. 292-324 [*Opera omnia* III/2].

[16] Questo contributo prende in esame nello specifico la realtà liturgica di rito latino. La Messa privata non è invece contemplata nel rito orientale, in quanto l'assemblea è vista come co-partecipante al sacrificio che si svolge per l'assemblea stessa, di cui il sacerdote, anche per la posizione differente all'altare, cioè con le spalle al popolo, ha una funzione di guida. Limitazioni del culto per ragioni sanitarie sono state applicate anche Romania, ma la percezione da parte dei fedeli riflette conseguentemente la specificità e la sensibilità liturgica dell'Oriente cristiano.

fedeli seguivano le liturgie in diretta televisiva o sui social. Ciò però non significa che, a causa della loro assenza, non venisse celebrato il culto pubblico. Come ha scritto il card. Robert Sarah in un recentissimo volume sul fenomeno del coronavirus tra fede e ragione, «un sacerdote celebra la messa o la liturgia delle ore, anche se è solo, offre il culto pubblico e ufficiale della Chiesa in unione con il suo Capo, Cristo e per conto di tutto il Corpo». Per questo, continua il prefetto della Congregazione per il Culto Divino, «è necessario ricordare questa verità, al fine di una corretta comprensione e di una conseguente prassi coerente, dissipando alcuni errori»[17]. Resta perciò quanto solennemente affermato dal Vaticano II: «culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza […]»[18]. Per tali ragioni, il culto pubblico è certamente preferibile che sia celebrato con la partecipazione dei fedeli, «porzione del popolo di Dio», ma la loro eventuale lontananza non ne impedisce la realizzazione, semmai «interrompe parte della sua realizzazione»[19]. Sull'altare del sacrificio il Mistero è quindi presente e si compie per tutti noi, ogni giorno in cui il sacerdote consacra il pane e il vino[20].

---

[17] R. Sarah, *Il culto atto di Cristo e atto dell'uomo*, in Alberto Castaldini (ed.), *Interrogarsi sul Coronavirus tra Fede e Ragione*, Salomone Belforte & C., Livorno 2020, pp. 365-366.

[18] Cost. *Sacrosanctum concilium*, 7, riportato anche dal card. Sarah all'inizio del suo intervento.

[19] R. Sarah, *op.cit.*, p. 366.

[20] Ricordiamo per inciso quanto solennemente stabilito da papa Paolo VI circa l'azione parimenti salvifica della Messa celebrata privatamente: «Giacché ogni Messa, anche se privatamente celebrata da un sacerdote, non è tuttavia cosa privata, ma azione di Cristo e della Chiesa, la quale nel sacrificio che offre, ha imparato ad offrire sé medesima come sacrificio universale, applicando per la salute del mondo intero l'unica e infinita virtù redentrice del sacrificio della Croce. Poiché ogni Messa celebrata viene offerta non solo per la salvezza di alcuni, ma anche per la salvezza di tutto il mondo. Ne consegue che, se è sommamente conveniente che alla celebrazione della Messa partecipi attivamente gran numero di fedeli, tuttavia non è da riprovarsi, anzi da approvarsi, la Messa celebrata privatamente, secondo le prescrizioni e le tradizioni della santa Chiesa, da un Sacerdote col solo ministro inserviente; perché da tale Messa deriva grande abbondanza di particolari grazie, a vantaggio sia dello stesso sacerdote, sia del popolo fedele e di tutta la Chiesa, anzi di tutto il mondo, grazie che non si possono ottenere in uguale misura mediante la sola Comunione» (Lettera enciclica *Mysterium Fidei*, 33).

Durante l'epidemia è stato possibile osservare come l'amore per Chiesa, fra le cui mura materiali il popolo di Dio non ha potuto accedere, in molti credenti sia stato sostenuto dall'amore di Cristo per essa, cioè per ciascuno dei suoi figli. Questo sentimento vicendevole permetteva di identificarsi con la Chiesa anche nel doloroso impedimento della distribuzione dell'Eucaristia a causa del confinamento domestico. È stato così possibile costatare come la relazione con la Chiesa si possa radicare anche „emozionalmente"[21] in virtù della componente esistenziale che aiuta a comprendere sul piano personale il significato autentico della *communio*. Nel contempo la dimensione personale, intimistica, non deve pregiudicare o quanto meno scavalcare quella realtà che il credente è chiamato a sperimentare concretamente a livello comunitario. Il solo piano spirituale non può elevarci al di sopra della comunità ecclesiale intesa come tessuto di relazioni tra i suoi membri; non può cioè essere ignorato quell'«interesse esistenziale» che alla visione della Chiesa/ Ekklēsía è storicamente connesso. Esso infatti offre al singolo «unità, sicurezza, protezione»[22]. Se la sua sperimentata percezione venisse troppo a lungo limitata nella sua pratica, che è visibile professione di unità, ecco generarsi una insicurezza che lederebbe i fondamenti e le dinamiche della stessa comunione ecclesiale. La Chiesa è infatti chiamata in ogni momento ad essere «*comunità di speranza in cammino*»,[23] e al suo interno la celebrazione dell'Eucaristia è intesa come momento di „convergenza" di quegli *itinerari di salvezza* che conducono al regno di Dio[24], fin dalla tappa iniziale del battesimo. È grazie alla Santa Comunione, alla partecipazione al banchetto eucaristico (specialmente sotto entrambe le specie[25]) che la Chiesa diventa nuovamente „popolo di

21 M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, p. 22.

22 Ivi, p. 25.

23 Ivi, p. 28

24 *Ibidem*.

25 *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1390

Dio"[26]. E ciò nella cornice di una condivisione autentica della comunità, tanto più avvertita in un momento di sofferenza estesa, dove il dolore unisce ma può anche contrapporre e dividere.

Non si può ignorare che, nei fatti, la politica sanitaria ha costituito un ostacolo alla sacramentalità comunitaria, poiché la Chiesa è fedele immagine sacramentale nella comunione[27]. Essa si realizza compiutamente in uno spazio vitale, vissuto in quella relazione concreta che si fa veicolo di comunicazione personale, non solo di una condivisione „a distanza" sui social o attraverso la televisione. La pratica reale, non „virtuale", permette infatti quella mediazione di salvezza, spirituale e fisica, nella conformazione a Cristo, presente nella sua azione salvifica attraverso i sacramenti[28]. Le chiese, durante il lockdown, nella sensibilità di molti credenti, anche in coloro che non vi avevano una consuetudine assidua, si sono così confermate non dei semplici edifici aggreganti l'assemblea, ma uno spazio „santificante", anche sul piano fisico, materiale. L'interdizione dell'accesso, talora disposto non solo per le celebrazioni, ha mostrato come l'edificio ecclesiastico, la piccola cappella o la cattedrale, costituisca uno spazio vitale e comunicativo della fede in cui si realizza sul piano reale, vale a dire nella relazione personale concreta, la *communio sanctorum*, attraverso la *communicatio in sacris*.[29]

È la Messa che ci rende partecipi del mistero, ci incorpora a quella comunità che è presente e, allo stesso tempo, appartiene ai tempi escatologici: cioè la Chiesa. L'Eucaristia costituisce il «punto di arrivo» di questa esperienza, riepilogo nell'oggi della *historia Salutis*[30]. Essa ci indica, rendendola sempre attuale, la Pasqua di Cristo. Ma il mistero liturgico non può essere pienamente compreso senza partecipare fisicamente alla

---

26 J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, tr. it. Queriniana, Brescia 1971, p. 93 (cit. in Kehl).

27 M. Kehl, *op. cit.*, p. 30.

28 Ivi, pp. 78 ss.

29 Ivi, pp. 117-118.

30 C. Rocchetta, *op. cit.*, p. 323.

meraviglia del simbolismo sacramentale, unendosi al rendimento di grazie che Gesù offre al Padre come nel Cenacolo[31]. Il *passaggio*, di cui la liturgia eucaristica, come la cena di *Pesach* celebrata fa Gesù con i dodici, diventa memoriale comunitario *vivente*, è un rinnovato *esodo di salvezza* di fronte a un pericolo che incombe, esodo quanto mai invocato dal popolo di Dio in questo tempo difficile, non solo a causa della pandemia. L'Eucaristia come *opera di Dio* nel tempo presente, come riparazione e benedizione (*berakhah*), è, per questo, anche ringraziamento, lode, adorazione per l'agire di Dio nella nostra storia e nella storia futura[32].

Il mistero è sorgente di meraviglia, ma il Covid ha in parte spento o attutito, in mesi di isolamento sociale, il nostro stupore. Eppure è la stessa meraviglia che edifica e rinforza la Chiesa nel proprio tempo, perché rende percebile al cuore l'opera di Dio nella storia. Se la Chiesa *fa* l'Eucaristia, così l'Eucaristia *fa* la Chiesa, scrisse Henri De Lubac in *Méditations sur l'Église*[33]. Il mistero eucaristico diventa così antidoto alla desolazione della pandemia, nella *kenosis* individuale e collettiva generata dal dolore osservato, patito e condiviso; è *dinamica di salvezza* di fronte all'immobilismo determinato dalla paura e dalla malattia; è *conversione* e *riparazione* del mondo ferito. Il mistero dell'altare è transustanziazione ("conversione misteriosa"[34]) delle specie e *trasformazione intima dei credenti*, all'interno di un ordine extratemporale, proprio del sacrificio eucaristico, in cui si cala sia l'esperienza del sacerdote, nell'eternità della sua condizione[35], sia quella del credente. Il carattere indelebile dell'umanità, nel sacerdote celebrante e nella comunità che partecipa alla Messa, è come se si riscattasse, addivenisse a una condizione mutata in forza dell'azione liturgica.

---

31 *Ibidem*.

32 Ivi, p. 339.

33 Cit. in Ivi, p. 370.

34 Paolo VI, omelia del 30 giugno 1968, Solenne professione di fede a conclusione dell'"Anno della Fede".

35 Eb 5,6.

La celebrazione eucaristica è quindi eternità nella quotidianità e quotidianità dell'eternità. Appare perciò comprensibile l'amarezza di tanti sacerdoti e fedeli di fronte alle restrizioni imposte alle funzioni pubbliche a causa del virus, tanto più che se Cristo è presente perché il mistero della consacrazione permette a Dio di farsi incontro agli uomini, come agli uomini di farsi incontro a Dio[36], viene così impedita quella logica del dono che connota ogni relazione, anche quella con la trascendenza. Ma, va detto, questa stessa logica del dono, che dall'altare, per l'offerta, si estende alla socialità delle relazioni umane, sembra anche giustificare le disposizioni sanitarie. Il sacerdote non *possiede* i doni dell'altare, egli è servitore della *grazia*[37], come noi siamo destinatari dell'*amore* di Dio che dobbiamo condividere con i fratelli, non pregiudicandone però, anche involontariamente, la salute fisica.

Si delinea perciò un quadro complesso: che dal piano soteriologico passa a quello antropologico, nei suoi risvolti esistenziali e relazionali. Ha scritto, ad esempio, Carl G. Jung che nella Messa è contenuto «il mistero e il miracolo della *trasformazione di Dio* che si compie nell'ambito umano […]»[38]. L'uomo viene „incluso" in questo processo perché partecipa quale „strumento" al sacrificio, in una „dedizione" che lo associa alla gioia come alla sofferenza. L'offerta di Dio nel sacrificio è «un atto volontario d'amore»[39], ma essa ha storicamente sperimentato la prova, lo spavento, la desolazione: dunque la sofferenza è necessaria, a sua volta, alla trasformazione che coinvolge il *Corpus mysticum*. La celebrazione dell'Eucaristia nel tempo del coronavirus, può quindi assumere anche un significato contingente: quello della cooperazione tra Dio e l'uomo nella fragilità, in una dimensione sacrificale dove l'uomo è coinvolto in

---

36 Cfr. le riflessioni in Antonio Piolanti, *Il sacrificio della Messa e la sua essenza*, „Divus Thomas", vol. 54, 1951, pp. 3-19.

37 Josef Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie: liturgie – und dogmengeschichtliche Untersuchungen*, Kösel & Pustet, Regensburg 1924, p. 148.

38 C. G. Jung, *Il simbolismo della messa*, tr. it. Boringhieri, Torino 1978, p. 40.

39 *Ibidem*.

proporzione alle sue capacità e possibilità, ma che può perfino superare, perché nel mistero ogni trasformazione (intesa anche come *metánoia* esistenziale) è un „miracolo" possibile anche se non sempre comprensibile.[40] Il „sacrificio di sé", come di ogni egoismo, diviene garanzia del dono nella relazione con Dio e con l'uomo, anche al prezzo di una *perdita* (p. es. la rinuncia alle Messe pubbliche), fino a negarsi nell'abbandono al mistero della propria umanità teomorfica. A fronte di questo sacrificio, che in realtà avviene per il pieno *„possesso di sé"*, sta infatti il dovere della cura al cospetto dell'altro, che è creatura come noi[41].

Questa duplice visione sacramentale e antropologica si è in ogni caso dovuta misurare, non senza dolorose conseguenze, con la realtà sanitaria e le logiche della politica. Il rispetto delle norme sanitarie ha infatti impedito l'accesso alle chiese anche quando un'adeguata profilassi avrebbe potuto garantire il rispetto dei principi di sanità e igiene nelle funzioni pubbliche. Confessioni e comunioni sono state ovunque e per lungo tempo vietate, ed è risaputo come si siano talora aggirati questi divieti, quasi in modo „catacombale". In Italia, ad esempio, in realtà come le campagne, dove la popolazione è più esigua, si sarebbe forse potuto regolamentare l'accesso al culto in maggiore sicurezza senza sospenderlo pubblicamente, giacché non spetta esclusivamente ai governi valutare l'urgenza e la necessità del culto, soprattutto quando una „mentalità secolarizzata" – ha scritto ancora il card. Sarah – «può arrivare a considerare gli atti religiosi come attività secondarie al servizio del benessere delle persone, alla stregua delle attività ricreative e culturali»[42].

---

40 Ivi, p. 77.

41 Cfr. ivi, pp. 85-87.

42 R. Sarah, *op. cit.*, p. 367. Il card. Sarah precisa: «È altresì, responsabilità dei vescovi collaborare, a tal fine, con le autorità civili nella massima franchezza. Probabilmente era, quindi, legittimo chiedere ai cristiani di astenersi, per un periodo breve e limitato, dal riunirsi. D'altra parte, però, è inaccettabile che le autorità incaricate del bene politico si permettano di giudicare la natura urgente o non urgente del culto religioso o vietino l'apertura di chiese, che consentirebbe ai fedeli di pregare, confessarsi e comunicarsi, pur nel ligio rispetto delle norme sanitarie. Come „promotori e tutori di tutta la vita liturgica" (Concilio Ecumenico Vaticano II, *Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa „Christus*

Allorché è stato possibile nuovamente celebrare la Messa *coram populo*, i fedeli inevitabilmente hanno percepito la rimozione del divieto come una concessione dello Stato alla comunità dei credenti. In realtà la cosiddetta «espressione pubblica del culto cattolico» costituisce un «diritto oggettivo di Dio che trova riscontro e ragion d'essere nell'inalienabilità dell'essere cittadino/a di ciascuna persona», poiché «"Il dovere di rendere a Dio un culto autentico riguarda l'uomo individualmente e socialmente"».[43]

La ferita, anche per questo, c'è stata, e sul piano sociale più esteso, oltre l'appartenenza confessionale, la legittima preoccupazione per la salute pubblica ha sovente compromesso una rete di relazioni già fragili, soprattutto nelle grandi città dove lo spirito comunitario è più debole o sfilacciato. La mancata distribuzione dell'Eucaristia anche a Pasqua ha poi comportato la perdita della comunione nel senso più profondo, non solo generando in molti fedeli insoddisfazione e amarezza, ma infiacchendo la stessa percezione della funzione aggregante della Chiesa. Da un ulteriore punto di vista l'esperienza è stata utile per comprendere come nella Chiesa non solo in assenza della Parola, ma soprattutto in assenza della presenza eucaristica del Signore, non sia realmente possibile una relazione autentica. La partecipazione alla Messa pubblica non costituisce solamente una necessità assemblearistica: è il Mistero della Sua Presenza che può realmente placare la nostra sete e la nostra insoddisfazione. E non è sufficiente il rispetto della dignità dell'uomo, che si esprime anche nella cura della sua salute, per cogliere l'eco della trascendenza di Dio. È necessaria un'associazione reale, fisica, fra l'uomo e Dio. In essa si manifesta quella „inesprimibile potenza", come scrisse

---

Dominus", n. 15), spetta ai vescovi chiedere, fermamente e senza indugio, il diritto di riunirsi non appena le circostanze rendano ciò ragionevolmente possibile. In questo caso, l'esempio di san Carlo Borromeo può illuminarci. Durante la pestilenza di Milano, applicò nelle processioni le severe misure sanitarie raccomandate dall'autorità civile del suo tempo che assomigliavano alle misure di distanziamento del nostro tempo. I fedeli cristiani hanno anche il diritto e il dovere di difendere con fermezza e senza compromessi la loro libertà di culto» (*Ibidem*).

43 Ivi, p. 368. È qui citato il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2105.

Teilhard de Chardin ne *La Messe sur le monde* (1923), derivata dal suo Corpo, che può condurre a solitudini ascetiche – non *segreganti* come l'isolamento – che sono in realtà un'intima perfezione della relazione col mistero: nucleo primordiale della comunità di due o tre nel suo Nome.

La relazione col Corpo del Signore è la comunione che si fa comunità per diventare subito Chiesa, senza cui non può esserci il bene più grande della salvezza oltre che la salute del nostro corpo. In un'omelia quaresimale tenuta nel corso della pandemia, l'arcivescovo di Trieste mons. Giampaolo Crepaldi ha giustamente sottolineato che «la parola *Salus* significa anche salvezza e non solo salute. La salute non è la salvezza, come ci hanno insegnato i martiri, ma in un certo senso la salvezza dà anche la salute. Il buon funzionamento della vita sociale, con i suoi benefici effetti anche sulla salute, ha anche bisogno della salvezza promessa dalla religione: „L'uomo non si sviluppa con le sole proprie forze" (*Caritas in veritate*, 11)»[44]. Non per caso nella Divina liturgia l'epiclesi invoca effetti salutari per infusione dello Spirito su quanti si comunicheranno attraverso le due specie, e in tal modo non solo perfeziona sul piano sacramentale la sinassi eucaristica, ma conferisce alla „Messa dei fedeli" un significato beneficiante la stessa condizione corporale, non solo spirituale, dei convitati alla sacra mensa.

La Messa come l'Ultima Cena, costituisce del resto una rinnovata, quotidiana pregustazione del banchetto escatologico nel Regno di Dio. La Messa, come quel banchetto non necessariamente lontano nel tempo ma preannunciato dal congedo di Gesù dai suoi (Lc 22, 15-18; Mc 14, 22-25), rinnova la gioia prodotta dal ritrovarsi fra amici dopo una lunga „separazione"[45]. Questo sentimento – mi riferisco nello specifico ai provvedimenti del Governo italiano, definiti d'intesa con la Conferenza

---

[44] Omelia pubblicata nel sito dell'Osservatorio internazionale cardinale Van Thuan sulla Dottrina sociale della Chiesa: https://www.vanthuanobservatory.org/ita/coronavirus-loggi-e-il-domani-riflessioni-su-unemergenza-non-solo-sanitaria-arcivescovo-giampaolo-crepaldi/ (consultato l'ultima volta in data 13.11.2020).

[45] Adrian Schenker, *L'Eucarestia nell'Antico Testamento*, tr. it. Jaca Book, Milano 1984, p. 23.

episcopale – è stato concretamente percepito dai fedeli alla fine del lockdown nel maggio scorso: la possibilità di tornare alla Messa pubblica nelle chiese ha costituito, in modo tanto più inatteso, un ricongiungimento gioioso, anche se non è poi avvenuto per tutti. Privati dello «sguardo di Gesù» eucaristico i fedeli erano come privati della promessa annunciata nell'Ultima Cena, tanto da venire assaliti dal timore di smarrire la certezza nella speranza di una salvezza futura[46]. Questo sentimento si aggiungeva alla quotidiana condizione di precarietà determinata dall'epidemia.

Anche il tempo quotidiano, di cui è intessuta la storia comunitaria e personale, è risultato come sospeso, se non interrotto, con un'ulteriore sofferenza interiore. Il tempo nella Bibbia è infatti „dono di Dio" e da lui proviene in quanto espansione originaria della creazione. Senza il tempo, il „ritmo" creativo dei giorni, dell'*esperienza umana*, si spezza, anche se con le sue decisioni l'uomo non può compromettere né lo spazio fisico, né quello temporale dell'opera divina[47]. Ugualmente, la privazione forzata del tempo operoso decretata dall'uomo nei confronti degli altri uomini (come è avvenuto durante il confinamento), non ha nulla della sacralità del riposo del settimo giorno. Il risultato è una temporalità quasi strappata alla sovranità di Dio, anche se la vita come la morte non si possono sottrarre alla concessione divina nel custodire la salute spirituale e fisica dell'uomo[48].

La mensa eucaristica si è confermata così una „misura" della realtà nel tempo della prova. L'impossibilità di assumere l'Eucaristia da parte dei fedeli ha ostacolato nella sostanza il vincolo con Dio, ha impedito di percorrere quel *ponte* che porta a lui, nella *riconoscenza* per il pane di vita elargito nel memoriale del suo sacrificio[49]. Non solo. Anche la Parola che si fa pane vivo sull'altare, „dono" che l'uomo fa proprio nella consapevolezza

---

46 Ivi, p. 24.
47 *Ibidem*.
48 *Ibid*.
49 Cfr. ivi, p. 49.

della generosità divina, diventa, come la Messa, riconoscimento reciproco dei commensali nella lode a Dio e riconoscimento di Dio nella *communio* al cospetto dell'altare[50]. Il ripristino della Messa pubblica non poteva perciò che riportare i fedeli alla vita spirituale piena in una realtà dominata dalla morte in ragione dell'epidemia: una garanzia presente per il futuro, per non essere dalla morte afferrati[51].

Concludendo, senza la partecipazione alla celebrazione eucaristica, la rassicurazione dell'Emmanuele, già espressa dal suo nome (Mt 1,23), affermata durante la predicazione in Mt 18,20, pronunciata nel Cenacolo con le parole «io sono in mezzo a voi» (Lc 22,27), e ribadita dalla sua promessa finale (valida *già* per l'oggi), «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20)[52], può apparire in qualche modo turbata. Essa certamente non viene meno, giacché le promesse divine non passeranno, ma non si realizza per noi, in pienezza, quell'«incorporazione a Cristo» che l'Eucaristia „rinsalda", che è stata «stabilita nel Battesimo mediante il dono dello Spirito (cfr 1 Cor 12,13.27)»[53], e senza la quale la Chiesa non si consolida. Quanto mai illuminanti in proposito appaiono le parole di san Giovanni Crisostomo commentando la prima Lettera ai Corinzi: «Che cos'è infatti il pane? È il corpo di Cristo. Cosa diventano quelli che lo ricevono? Corpo di Cristo; ma non molti corpi, bensì un solo corpo. Infatti, come il pane è tutt'uno, pur essendo costituito di molti grani, e questi, pur non vedendosi, comunque si trovano in esso […] alla stessa maniera anche noi siamo uniti reciprocamente fra noi e tutti insieme con Cristo»[54].

---

[50] Ivi, pp. 52-54.

[51] Ivi, p. 113.

[52] Cfr. A. Mello, *op. cit.*, pp. 41-42. Mello afferma con riferimento a questi passi di Matteo, e soprattutto a Mt 28,20: «Questa è l'esperienza del Risorto che Matteo ci trasmette. Non si tratta di un'apparizione, non si tratta di un'occasionale cristofania, non si tratta ancora della parusia. Si tratta di una presenza discreta e silenziosa che ci accompagna per tutti i giorni della nostra vita. Gesù risorto e assiso alla destra del Padre è la Shekhinah di Dio nella storia del mondo». Ivi, p. 493.

[53] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 23.

[54] *Omelie sulla I Lettera ai Corinzi*, 24, 2: *PG* 61, 200, cit. in *ibid*. Il passo citato si riferisce in particolare al celebre 1 Cor 10,17.

Il tempo del coronavirus, tempo di prova, non si sottrae come ogni altro tempo alla signoria di Dio sulla storia. Ciò ci deve rassicurare. Allo stesso tempo esso ci deve ridestare a una *coscienza sacramentale* per la quale l'umano e il divino sono uniti nella comunione con Cristo. Ciò grazie anche alla condizione di fragilità assunta dal Figlio di Dio, condizione comune alla nostra, particolarmente avvertita in questo tempo. Ma è il Mistero del suo rinnovato sacrificio, prima di ogni conoscenza razionale, a confermarci la realtà della sua Presenza, della nostra relazione con lui come Corpo vivo della Chiesa.

San Clemente Romano un modello di padre spirituale

CĂLIN IOAN DUȘE

Rezumat: *Sfântul Clement Romanul un model de părinte spiritual.* Sfântul Clement Romanul a fost o persoană, care a beneficiat de o educație aleasă fiind un bun cunoscător al filosofiei stoice, dar și al culturii clasice. După convertirea sa la creștinism, el va deveni ucenicul Sfântului Apostol Petru. Acesta l-a hirotonit episcop, devenind astfel, al patrulea papă al Romei între anii 92-101 d.Hr., după Sfântul Apostol Petru (42/64-67 d.Hr.), Linos/Linus/Lin (68-80 d.Hr.), Anaclet/Anacletus/Cletus (80-92 d.Hr.). De asemenea, Sfântul Clement Romanul l-a ajutat pe Sfântul Apostol Pavel în opera sa de consolidare și de răspândire a creștinismului. Astfel, el a devenit cel mai important colaborator al Sfântului Apostol Pavel și împreună cu Sfântul Apostol Petru vor desfășura o importantă activitate misionară de propovăduire a Evangheliei în capitala Imperiului. După moartea celor doi mari corifeii a creștinismului, în anul 67 d.Hr., Sfântul Clement va deveni personalitatea cea mai respectată și apreciată în primul secol creștin. *Epistola I către Corinteni* a Sfântului Clement Romanul a fost considerată ca fiind inspirată și de aceea ea se bucura de o mare autoritate, iar pentru aceasta a fost inclusă în Codicii Bibliei. Ea este cea mai importantă scriere din perioada post-apostolică, dar și unul dintre cele mai vechi texte ale literaturii creștine în afara Noului Testament. Sfântul Clement Romanul a fost considerat ca fiind cel mai important dintre Părinții Apostolici. Așadar prin viața sa, dar și prin modul în care a propovăduit și a apărat creștinismul, Sfântul Clement Romanul este un model de păstor sufletesc.

Cuvinte cheie: Sfântul Clement Romanul, Petru, Pavel, Biserică, Roma, creștinism, Evanghelie, episcop.

Sulla vita di San Clemente, noto anche come Clemente Romano, abbiamo poche notizie storiche, abbozzate da allusioni o piuttosto riferimenti tardivi.[1]

Durante la sua vita San Clemente ha ricevuto una alta formazione. Era un buon conoscitore della filosofia, e questo si vede nei suoi scritti, quando parla dell'ordine della natura e del corpo umano, si sente l'influenza della filosofia stoica[2]. Era anche un buon conoscitore della cultura classica, perché nel suo lavoro fa riferimento a scrittori classici.[3]

Dopo essersi convertito al cristianesimo, divenne uno stretto collaboratore del Santo Apostolo Pietro e con lui svolse un'importante attività missionaria di predicazione del Vangelo nella capitale dell'Impero. Prima di essere crocifisso, il Santo Apostolo Pietro lo ordinò vescovo di Roma, come ci dice Tertulliano (160-240 d.C.): „*Allo stesso modo Clemente di Roma fu consacrato da Pietro.*"[4] Le *Costituzioni Apostoliche* confermano anche che San Clemente è stato ordinato vescovo di Roma da san Pietro Apostolo: „*Clemente è stato ordinato da me, Pietro.*"[5]

Il fatto che San Clemente fosse un discepolo di San Pietro e che fu da lui lasciato come suo successore alla guida della Chiesa di Roma, ma soprattutto che ebbe una vita piena di santità, guidando bene e saggiamente questa Chiesa, è anche evidenziato in uno dei Vespri del 24 novembre, giorno della sua celebrazione:

> „Dagli stimoli delle passioni riposando la mente, l'hai impegnata nella conoscenza delle cose vere, santissimo Clemente! Perciò, Colui

---

[1] P. Prof. Ioan G. Coman *Patrologie* vol. I, EIBMBOR, Bucarest, 1984, p. 110.

[2] Arcidiacono. Prof. Univ. Dott. Constantin Voicu, P. Lect. Univ. Dott. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie* I, Editore Basilica, Bucarest, 2015, p. 149.

[3] P. Dott. Mircea Florin Cricovean, *Aspecte teologico-literare în corespondența patristică*, Editore Marineasa, Timișoara, 2008, p. 85.

[4] Tertulian, *Despre prescripția contra ereticilor*, XXXII, 1 nella collana: PSB, 3, *Apologeți de limbă latină*, Traduzione di Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol e Prof David Popescu, Introduzione note e indici di prof. Nicolae Chițescu, EIBMBOR, Bucarest, 1981, p. 161.

[5] *Constituțiile Sfinților Apostoli prin Clement (Antiohia, cca. 300)*, VII, XLVI, in: diacon Ioan I. Ică jr. *Canonul Ortodoxiei Vol I: Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis, Sibiu, 2008, p. 732.

> che esiste veramente e soprattutto ti ha attratto ad essa, per mezzo di Pietro, il maggiore degli apostoli, che ti ha insegnato le cose divine, e ti ha lasciato come suo degno successore. In seguito, governando bene la Chiesa, o molto saggio, attraverso la tua fine da martire sei passato da Lui, affinché divinizzato possa condividere senza impedimenti con il vero Dio; La cui divinizzazione prega affinché possiamo ottenerla incessantemente, o santo martire apostolo!"[6]

San Clemente fu il quarto vescovo di Roma tra il 92-101 d.C., dopo San Pietro Apostolo (42/64-67 d.C.), Linos/Linus/Lin (68-80 d.C.), Anaclet/Anacletus/Cletus (80-92 d.C.)[7]

Sant'Ireneo, vescovo di Lione (137-202 d.C.), che durante la sua permanenza a Roma (177-178 d.C.) raccolse alcune informazioni e ci presenta la lista dei vescovi di Roma:

> „Allora, dopo di che i beati apostoli fondarono e costruirono [questa] Chiesa, affidando a Lino il servizio dell'episcopato, questo Linos Paolo lo ha menzionato nelle epistole a Timoteo (II Timoteo 4:21). A lui è succeduto Anacletus. Dopo di ciò, sul terzo posto dagli apostoli, l'ufficio di vescovo viene attribuito a Clemente, che ha visto gli apostoli stessi e con loro ha avuto stretti rapporti: la predicazione degli apostoli gli risuonava ancora nelle orecchie e aveva la Tradizione davanti ai suoi occhi"[8]

Epifanio di Salamina (315-403 d.C.) nella sua opera *Panarion*, 27, 6, afferma che San Clemente Romano fu ordinato vescovo da San Pietro l'apostolo, ma che lasciò il posto a Lino per amore[9] e riconciliazione[10] e che lo riprese dopo la morte di Anacleto.[11] Origene (185-254 d.C.) ci dice

---

6 *Mineiul pe noiembrie*, EIBMBOR, București, 2005, p. 381.

7 Arcidiacono Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie* Vol. I, Editore Basilica, București, 2009, p. 69.

8 Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor: combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, 3, 3.3, Traduzione dal greco antico e dal latino, introduzione di Petru Molodeț, București 2018, pp. 37-38.

9 *Clément I de Rome (Saint),* in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Tome Troisième, Première partie, Clark-Constantinople, Paris-6, 1938, pp. 48-49.

10 F. Cayré, *Patrologie et Histoire de la Théologie*, Tomé Premier, Livres I et II, 3 Édition, Declée et Cie, Parigi, Tournai, Rome, 1938, p. 51.

11 Johannes Quasten, *Patrologia* Vol. I *fino al Concilio di Niceea,* Traduzione italiana del Dott. Nello Beghin,Marietti, 1980, rieditata nel 1983, p. 46; P. Prof. Ioan G. Coman, op. cit., p. 111.

che San Clemente era: *„il discepolo degli apostoli.”*[12] Anche nel *Commento* di Origene *al Vangelo di Giovanni*, 6, 36, ma anche lo storico della chiesa Eusebio di Cesarea (265-340 d.C.) ci dicono che San Clemente il Romano, fu il collaboratore di San Paolo l’apostolo, da lui lodato nel 62 d.C. e di cui parla nell'Epistola ai Filippesi 4, 3:

> „Nel dodicesimo anno del regno dello stesso imperatore (Domiziano) durante il quale Anacleto aveva guidato la Chiesa romana per 12 anni, fu sostituito da Clemente, che nella sua epistola ai Filippesi l'apostolo (Paolo) lo chiama suo collaboratore quando dice: „Clemente e tutti i miei compagni di lavoro, i cui nomi sono scritti nel libro della vita.”[13]

San Clemente Romano fu anche uno dei più importanti collaboratori di San Paolo Apostolo, e faceva parte di un gruppo più ampio, che insieme a San Paolo Apostolo predicava il Vangelo. È possibile che dopo la sua liberazione dalla prigionia romana nel 63 d.C., San Clemente abbia accompagnato San Paolo Apostolo nel suo viaggio missionario in Spagna, perché parla di questo:

> „Insegnando al mondo intero la giustizia e raggiungendo i confini più remoti dell'Occidente e testimoniando davanti ai governanti, fu così liberato dal mondo e fu elevato al luogo santo, diventando [per tutti] il modello più importante di pazienza”[14]

Dopo il suo viaggio missionario in Spagna, San Clemente accompagnò l’postolo San Paolo nella sua missione in Macedonia, e secondo alcune opinioni avrebbe avuto una residenza permanente in questa provincia.[15]

---

[12] Origen, *Peri Arhon (Despre Principii)*, II, 3, 6 în: col. PSB, 8, studio introduttivo, traduzione, note di P. Prof. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucarest, 1982, p. 123.

[13] Eusebiu de Cezareea, *Scrieri I, Istoria bisericească, Martirii din Palestina,*III, XV,în: col. PSB 13, Traduzione, studio, note e commenti di P. Prof. T. Bodogae, EIBMBOR, Bucarest, 1987, p. 117.

[14] Sfântul Clement Romanul, *1 Clement, 5,7,* in: *Părinții Apostolici,* Scritti I, Edizione bilingue, Serie coordinata da Dan Batovici, Traduzioni di Cristina Ciubotaru, Nicolae Mogage e Dan Batovici, Note di Nicolae Mogage e Dan Batovici, Tabella cronologica di Adrian Munteanu, Studio introduttivo e introduzione di Dan Batovici, Edizione curata da Adrian Moraru, Editore Polirom, Iași, 2010, p. 55.

[15] P. Prof. Ioan G. Coman, op. cit., p. 111.

Inoltre, San Clemente Romano fu uno dei principali collaboratori dell'apostolo San Paolo nell'opera di consolidamento della Chiesa a Roma.[16] Così, dopo aver assunto la guida della Chiesa nella capitale dell'Impero, durante i nove anni di episcopato, San Clemente ha svolto un'attività missionaria molto fruttuosa. Riuscì a fare numerose conversioni durante il suo episcopato, tra gli abitanti di Roma, tra quelli alla corte imperiale, ma anche tra i parenti dell'imperatore Nerva (96-98 d.C.). Tra coloro che lui convertì al cristianesimo fu anche Teodora, la moglie di un alto funzionario.[17] San Clemente avrebbe quindi battezzato, il giorno di Pasqua, quattrocentoventiquattro persone, che appartenevano a famiglie di alto rango.

All'interno della comunità cristiana di Roma, San Clemente appare, dopo San Pietro Apostolo, come la personalità più forte, in grado di suscitare preoccupazione sul cristianesimo ai vertici del potere imperiale.[18] La sua attività pastorale fu accompagnata da molti miracoli e, di conseguenza, molti si convertirono al cristianesimo, il che attirò l'invidia di alcuni e portò ad alcuni disordini, essendo accusato di stregoneria.

Nel *Sesto Cantico* del Canone di San Clemente del Mattutino viene lodata la sua opera di grande pastore di anime:

> „Con il fondamento e la forza di Pietro, li hai stabiliti come una casa della Trinità e hai rovinato i luoghi degli idoli. Camminando per terra, rotolasti come una pietra e spezzasti tutto il rafforzamento dell'errore, gerarca Clemente, valorosissimo, portatore dei tormenti di Cristo!"[19]

Il prefetto di Roma, Mamertino, alle accuse mosse a San Clemente di aver disonorato gli dei romani, ordinò che gli fosse portato davanti,

---

[16] Arcidiacono Prof. Univ. Dott. Constantin Voicu, P. Lett. Univ. Dott. Lucian-Dumitru Colda, op. cit., p. 145.

[17] *Viețile Sfinților*, Vol. II, Arhiepiscopia Romano-Catolică, Bucarest, 1983, p. 264.

[18] Claudio Rendina, *Papii. Istorie și secrete*, Traduzione e note di Radu Gâdei, Editore ALL, Bucurest, 2008, p. 26.

[19] *Mineiul pe noiembrie*, op. cit., p. 387.

per chiedergli di rinunciare al cristianesimo e di portare omaggio agli dei pagani. San Clemente rimase saldo nella sua fede, e il prefetto portò a conoscenza dell'imperatore Traiano (98-117 d.C.) la rivolta che sorse contro San Clemente, per il fatto che non onora gli dei romani, ma anche per il fatto che è innocente. L'imperatore Traiano scrisse al prefetto, dicendogli che se San Clemente non avesse sacrificato agli dei pagani, sarebbe stato esiliato in una città deserta del Chersoneso.[20]

Nel *Settimo Cantico* del Canone di San Clemente del Mattutino viene lodata la forte fede con cui guidò e illuminò i fedeli, ma anche il fatto che, da Roma, fu mandato in esilio nel Chersoneso, legato con catene e dove riceverà la corona del martirio, dopo aver sofferto molti tormenti:

> „Accendendoti con lo zelo della fede, hai spento fino alle ceneri il fuoco dell'infedeltà, o saggio, e hai illuminato i fedeli, che gridavano di paura: Lode al Signore dei padri e Dio nostro, benedetto sei tu! Da Roma avvolto in catene, come catene d'oro, hai attraversato il mare, con tormenti, e sei venuto nel Chersoneso, dove hai ricevuto il martirio e gli amari tormenti, mistico santificato di Cristo!"[21]

San Clemente guidò così per nove anni la Chiesa di Roma, come ci racconta lo storico Eusebio di Cesarea (265-339/340 d.C.):

> „Tra i vescovi di Roma, nel 3° anno di regno dell'imperatore di cui ho accennato,[22] Clemente terminò la sua vita, passando la guida della Chiesa a Evaristo, dopo aver guidato lì l'insegnamento della parola di Dio per nove anni."[23].

Il rifiuto di San Clemente di sacrificare agli dei pagani lo portò in esilio nelle miniere del Chersoneso Taurico. Qui lavorerà duramente accanto a più di duemila cristiani, che furono condannati a lavorare nelle miniere di pietra di queste montagne. In questo periodo San Clemente svolse un'intensa attività missionaria, che fu accompagnata da alcuni

---

[20] Il Chersoneso Taurico è stata una colonia greca fondata dal 7° secolo a.C., situata nella Penisola di Crimea nel sud dell'Ucraina. Dalla metà del I secolo a.C entrerà nel dominio romano.

[21] *Mineiul pe noiembrie*, op. cit., p. 390.

[22] L'imperatore Traiano 96-117 d.Hr.

[23] Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXXIV,op. cit, p. 137.

miracoli. Quindi, poiché non avevano acqua e quelli che erano con lui dovevano percorrere una lunga distanza per riportare l'acqua, San Clemente pregò. Dopo le sue preghiere, scavando con la vanga, iniziò a uscire acqua molto limpida, che si trasformò in un grande fiume. Ovviamente, a seguito a questo miracolo, molte persone della zona, quando hanno sentito parlare di questo miracolo, sono venute a vedere il fiume e dopo averlo visto hanno chiesto a San Clemente di battezzarli in quell'acqua. Sempre più persone venivano a chiedere a San Clemente di essere battezzarli in quel fiume, così che ogni giorno venivano battezzate più di cinquecento persone.

Dopo il battesimo ricevuto, il numero dei credenti in questa regione si è moltiplicato così tanto che hanno costruito settantacinque chiese[24], e i templi e gli dei pagani furono distrutti. Quando l'imperatore Traiano venne a sapere di questa situazione, ordinò che tutti i cristiani fossero perseguitati. Iniziò così la persecuzione dei cristiani, in cui molti furono uccisi in vari tormenti. Vedendo Afidian, il governatore della regione, che molti cristiani ricevevano volentieri i tormenti a cui erano sottoposti, ordinò che solo San Clemente sacrificasse agli dei pagani.

Kontakion 1 dell'Akathistos di San Clemente loda la sua fermezza nella fede:

> „Al difensore della vera fede in Cristo e al grande distruttore dell'inganno dei servi idolatri, a colui che soffrendo a lungo gli amari tormenti, radunandoci tutti gli amanti dei martiri, con tanto ardore cantiamo: Rallegrati, Clemente, molto sofferente, Grande Martire di Cristo!"[25]

La punizione che ricevette San Clemente era proporzionata alla sua intensa attività missionaria. A causa del fatto che rimase saldo nella fede, Afidian ordinò che San Clemente fosse imbarcato su una nave e

---

[24] David Hugh Farmer, *Oxford Dicționar al Sfinților*, Traduzione di Mihai C. Udma e Elena Burlacu; l'argomento e gli articoli consacrati ai santi romeni di Prof. Univ. Dott. Remus Rus, Editore Univers Enciclopedic, Bucares 1999, p. 128.

[25] https://doxologia.ro/ceaslov/acatiste/acatistul-sfantului-sfintit-mucenic-clement-episcopul-romei

legato al collo con un'ancora, portato in mezzo al Mar Nero e gettato lì per annegare, così che fosse impossibile ai credenti di trovare il suo corpo.

Cornelio e Fiv, i discepoli di San Clemente, insieme a tutti i cristiani, pregavano che Dio mostrasse loro dove si trova il corpo del martire. Dopo aver pregato il mare si ritirò tre miglia e i credenti potettero camminare come sulla terra, ugualmente gli ebrei che attraversarono il Mar Rosso. Trovarono nel mare una casa di marmo, come una chiesa, fatta da Dio, e dentro c'era il corpo di San Clemente e l'ancora con cui era legato. I fedeli volevano prendere il corpo di San Clemente, ma fu rivelato a Cornelio e Fiv di lasciare il corpo in mare, perché ogni anno, nel giorno del suo ricordo, per sette giorni, il mare partirà affinché i fedeli possano venire per venerarlo.

Anche la *Nona canzone* del Canone di San Clemente del Mattino parla di questo miracolo:

> „L'acqua indivisa si aprì e, per miracolo ancora più grande, fu vista l'immensità mai calpestata spianare la strada a coloro che passavano dove giaceva il tuo corpo divino, gerarca! Quello che hai scelto come dimora dopo la morte, le profondità dell'acqua, invece della tomba, o martire, con le tue divine preghiere vivificanti e oneste, solleva la mia anima annegata nelle passioni!"[26]

Questo miracolo è avvenuto dal 101 d.C., anno della morte di San Clemente, fino ai tempi dell'imperatore Niceforo (802-811 d.C.). Durante i sette giorni in cui i fedeli venivano ad adorare le reliquie di San Clemente, furono compiuti molti miracoli.

Entro un anno molti credenti vennero ad adorare le sue reliquie e un bambino piccolo rimase in chiesa perché i suoi genitori si erano dimenticati di lui. Il mare cominciò a ritirarsi e quando raggiunsero la riva i genitori cercarono il bambino, credendo che fosse tra la moltitudine di credenti, ma non lo trovarono. L'anno successivo, quando il mare si ritirò, vennero i genitori del bambino, e quando entrarono in chiesa trovarono il bambino vicino alle reliquie di San Clemente. Gli chiesero

[26] *Mineiul pe noiembrie*, op. cit., p. 391.

come fosse sopravvissuto e il bambino indicò la bara dove si trovavano le reliquie di San Clemente, dicendo che: *„Lui mi ha protetto vivo e mi ha nutrito, e tutta la paura del mare lo ha allontanato da me."*

Questi miracoli alla bara con le reliquie di San Clemente furono compiuti come ho detto fino al tempo dell'imperatore Niceforo (802-811 d.C.), quando il mare non si allontanò più come prima. Passarono cinquant'anni e i fratelli Cirillo e Metodio (gli Apostoli degli Slavi) arrivarono da Costantinopoli e chiesero a Giorgio, il vescovo del Chersoneso, dove fossero le reliquie di San Clemente. Disse loro che erano in mare, e i due fratelli Cirillo e Metodio lo esortarono a cercarle. Il vescovo Giorgio, su sollecitazione dei due fratelli, venne a Costantinopoli, dall'imperatore Michele III (842-867 d.C.) e dal patriarca Ignazio (847-858 e la seconda volta 867-877 d.C.), dicendo loro che il mare non si sta più ritirando e che i fedeli non possono più adorare le reliquie di San Clemente.

L'imperatore e il patriarca mandarono nel Chersoneso, insieme al vescovo Giorgio, degli uomini di fiducia e tutto il clero dalla cattedrale di Santa Sofia a Costantinopoli. Loro, insieme ai fratelli Cirillo e Metodio, ma anche ai fedeli, si sono recati in riva al mare e hanno pregato che il mare si allontanasse come una volta per poter andare alla bara con le reliquie di San Clemente. Il mare non si allontanò, ma a mezzanotte brillò una luce dal mare, dopodiché uscirono la testa e le reliquie di San Clemente.[27] Il vescovo Giorgio, insieme ai presenti, ha deposto le reliquie nella nave, dopodiché le hanno deposte con grande onore nella chiesa dei Santi Apostoli. Hanno celebrato la Divina Liturgia e le reliquie di San Clemente hanno compiuto molti miracoli.[28] Questa scoperta delle reliquie di San Clemente avvenne nell'867 d.C.[29] Dopo che le reliquie di San Clemente furono portate a Roma, il miracolo annuale non si ripetette nel Chersoneso.[30]

---

27 https://doxologia.ro/viata-sfant/viata-sfantului-sfintit-mucenic-clement-episcopul-romei

28 *Viața Sfântului Mucenic Clement, Papă al Romei*, in: Sfântul Clement Romanul, *Memorii*, Traduzione dall'inglese di P. Cornel Savu, Editore Eikon, Cluj-Napoca, 2006, pp. 5-20; *Mineiul pe noiembrie*, op. cit., p. 388.

29 Arcidiacono Prof. Dott. Constantin Voicu, op. cit., p. 70.

30 *Scrierile Părinților Apostolici*, traduzione P. Dott. Dumitru FECIORU, Bucarest, EIBMBOR², 1995, p. 43.

I fratelli Cirillo e Metodio andarono a predicare il cristianesimo in Moravia e portarono con loro alcune reliquie di San Clemente. Papa Niccolò (858-867), udito della predicazione dei santi Cirillo e Metodio agli Slavi, li chiamò a Roma. Quando arrivarono a Roma, papa Niccolò passò agli eterni, e ora alla guida della Chiesa romana c'era papa Adriano II (867-872 d.C.). Gli diedero le reliquie di San Clemente, che egli pose nella chiesa che fu costruita in suo onore. Le reliquie di San Clemente furono collocate nella chiesa accanto alle reliquie di Sant'Ignazio Teoforo, Vescovo di Antiochia, martirizzato a Roma nel 20 Dicembre 107 d.C.

San Girolamo, nella sua opera *De viris illustribus (Su uomini illustri),* 15, 4, ci dice che San Clemente: *„Morì nel terzo anno del regno di Traiano e una chiesa costruita a Roma in suo onore conserva ancora la memoria del suo nome.*" Durante il regno dell'imperatore Costantino il Grande (306-337 d.C.) verrà edificata a Roma, sul colle Celio, una chiesa che sarà dedicata a San Clemente Romano.

Quarant'anni dopo che San Paolo Apostolo scrisse la prima Lettera ai Corinzi, San Clemente Romano, a causa dei gravi problemi sorti in questa comunità, scrive ai Corinzi una *Lettera* che ha sessantacinque capitoli. La comunità corinzia era in grande confusione, e una tale crisi ha attirato l'interesse delle comunità cristiane vicine e lontane, e in particolare i corinzi di Roma. In questa situazione San Clemente Romano non poteva tacere a causa della comunione che esisteva tra Roma e Corinto, e la fama che circolava su di lui era ben nota nell'Impero Romano.[31]

A causa del fatto che durante questo periodo scoppiò una grande rivolta nella Chiesa di Corinto, San Clemente il Romano scrisse loro una *Lettera* esortando i credenti di Corinto alla pace e all'unità:[32]

> „Sotto questo Clemente, quindi, sorse una grande discordia tra i fratelli di Corinto e la Chiesa di Roma inviò ai Corinzi una lettera di grande potenza, con la quale li riportava alla pace, rinnovando la

[31] *I Padri Apostolici,*Traduzione, introduzione e note a cura di Antonio Quacquarelli, Città Nova, edizione IX[a] Gennaio, Roma, 1998, pp. 44-45.

[32] Arcidiacono Prof. Dott. Costantin Voicu, op. cit., p. 69.

> loro fede e proclamando la tradizione che aveva ricevuto di recente dagli apostoli."[33]

Inoltre, nella *Lettera* troviamo molte informazioni sull'attività missionaria del Santo Apostolo Paolo.[34] La *Lettera* di San Clemente è uno scritto molto importante per il suo tempo, soprattutto per la delicatezza, ma anche per la fermezza con cui tratta i problemi sorti nella Chiesa di Corinto.[35]

Dalla Prima *Lettera ai Corinzi*, ne consegue che San Clemente il Romano ebbe un'educazione greca, essendo un uomo dalla forte fisionomia, ma anche dalla fredda volontà, un ammiratore dell'obbedienza, un buon conoscitore *dell'Antico Testamento* (senza essere un praticante del suo tipico), espressione del clima sociale romano del suo tempo. Era anche pieno di amore e comprensione per le Chiese locali, portatore della Tradizione Apostolica e abbastanza capace da imporre le sue opinioni.[36] A causa del fatto che San Clemente il Romano era un buon conoscitore *dell'Antico Testamento*, ma anche per il fatto che usava allo stesso tempo gli apocrifi ebrei, secondo alcune opinioni era un ebreo ellenistico, convertito al cristianesimo.[37]

Clemente d'Alessandria (150-215 d.C.) cita più volte dalla Prima *Lettera ai Corinzi* di San Clemente Romano:

> „E ancora Clemente, nella Lettera ai Corinzi, dice esattamente, parlando delle diverse qualità di coloro che la Chiesa onora: „Essere fedele, essere forte nell'esposizione del sapere, essere saggio nel discernimento delle parole, essere puro nelle azioni."[38]

---

33 Sfântul Irineu de Lyon, *Împotiva ereziilor,* op. cit.3, 3.3, p. 58.

34 Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel, Istoria propovăduirii Evangheliei și a organizării Bisericii în epoca apostolică,* Editore Basilica, Bucarest, 2016, pp. 511-512.

35 P. Prof. Dott. Ioan G. Coman, op. cit., p. 113.

36 Prof. Dott. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie,* Vol. I, Introduzione, Secoli II e III, Traduzione di Lettore dott. Adrian Marinescu, Editore Bizantină, Bucarest, 2006, p. 155.

37 Arcidiacono. Prof. Univ. Dott. Constantin Voicu, P. Lett. Univ. Dott Lucian-Dumitru Colda, op. cit., p. 145.

38 Clement Alexandrinul, Scritti seconda parte, *Stromatele,* VII, 8, nella collana PSB. 5, Traduzione, introduzione, note e indici, di P. D. Fecioru, EIBMBOR, Bucarest, 1982, p. 32.

Alla fine del I secolo d.C. all'interno della Chiesa primaria, come abbiamo visto dalla vita di San Clemente, l'ammirazione e il rispetto per la sua personalità e autorità erano sentiti e rispettati non solo nella Chiesa di Roma ma anche nelle altre Chiese.[39] Pertanto, è stato in grado di intervenire per riportare la pace all'interno della Chiesa di Corinto.[40]

Nel primo capitolo della *Lettera*, San Clemente Romano scrive che: „*A causa delle disgrazie e delle prove inaspettate e incessanti che abbiamo attraversato*"[41] e che si imbatterono nei cristiani a Roma, arrivarono tardi per soddisfare il desiderio della comunità corinzia di venire in loro aiuto per sedare la ribellione che aveva avuto luogo nella loro chiesa. Da qui possiamo trarre la conclusione che si tratti della persecuzione, avvenuta nell'ultimo anno di regno dell'imperatore Domiziano (81-96 d.C.), e di conseguenza la *Lettera*, fu scritta nel 96 d.C.[42]

Il motivo per cui San Clemente Romano scrive questa *Lettera* è la crisi che è sorta all'interno della Chiesa di Corinto. Queste informazioni sulla rivolta raggiungeranno Roma attraverso i soliti modi con cui si diffondono le notizie o attraverso i cristiani romani che erano residenti a Corinto e che informarono Roma di queste divisioni.[43] Quando la Chiesa di Roma si rese conto di questa situazione, San Clemente che era un uomo con una vera coscienza dell'unità della Chiesa, custode delle tradizioni, ma anche conoscitore del rinnovamento[44] inviò ai Corinzi tramite Claudio Efebo, Valerio Vito e Fortunato una lettera volta a ristabilire la pace e l'ordine all'interno della Chiesa di Corinto.

---

[39] *Clément I de Rome (Saint)*, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, op. cit., p. 50.

[40] C. Richardson, *Early Christian Fathers*, ed. Westminster, Philadelphia, 1953, p. 37.

[41] *1 Clement*, 1, 1, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 47.

[42] D. A. Hagner, *The use of the Old and New Testament in Clement of Rome*, ed. Brill, Leiden, 1973, p. 6.

[43] Johannes Quasten, op. cit., 47.

[44] P. Conf. Dott. Marius Țepelea, *Tradiție și înnoire în Biserica Corintului din anul 95*, in: vol.*Tradiție și modernitate în societatea românească în noul context creat de aderarea la Uniunea Europeană*, Conferenza internazionale Oradea, 9-10 ottobre, 2007, p. 420.

La Lettera contiene sessantacinque capitoli e possiamo dividerla in un'introduzione capitoli 1-3, la prima parte capitoli 4-36, la seconda parte capitoli 37-61 e una conclusione, capitoli 62-65.

La Lettera di San Clemente inizia con un saluto:

> „La Chiesa di Dio che dimora temporaneamente a Roma alla Chiesa di Dio che dimora temporaneamente a Corinto, a coloro che sono chiamati, a coloro che sono santificati nella volontà di Dio per mezzo del nostro Signore Gesù Cristo: la grazia e la pace da Dio Onnipotente, per mezzo di Gesù Cristo, si moltiplichino tra voi!"[45]

Per San Clemente, il termine Chiesa ha qui il significato di comunità locale, di cristiani a Roma e Corinto, ma rimangono inseparabili dalla fede nel Salvatore Gesù Cristo, conservando così il loro carattere unitario, perché le due sono Chiese, appartenente allo stesso Dio.

Pertanto, nel pensiero di San Clemente, la Chiesa in questo mondo ha un carattere temporaneo, esprimendo l'idea comune del cristianesimo primario, che la vera cittadinanza dei cristiani non è terrena, ma celeste, perché in questo mondo siamo di passaggio: *„Tutti loro morirono nella fede, non avendo ricevuto i frutti delle promesse, ma da lontano vedendoli e abbracciandoli, e confessando che anche gli stranieri sono viaggiatori sulla terra"* Ebrei 11:13. Così dice il Santo Apostolo Pietro: *„Vivi nella paura i giorni del tuo tempo." I Pt. 1.17; „Ti esorto, amato, a essere come estranei e viaggiatori, a stare attento alle concupiscenze della carne che sono in guerra con l'anima."* I Pt. 2,11.

Conoscendo la gravità della situazione nella Chiesa di Corinto, San Clemente nella formula del saluto ricorda quindi ai corinzi che siamo viaggiatori in questo mondo e le liti nella loro Chiesa non hanno senso. Vuole anche che la pace venga ristabilita, ma anche che si moltiplichi.

Così, San Clemente scrive ai corinzi che questa rivolta, che fu generata da alcune persone *arroganti e sconsiderate*, fece sì che i nomi che erano onesti e rispettati, venissero ora calunniati. Ricorda loro anche lo stato fiorente della Chiesa di Corinto prima dell'inizio della rivolta,

---

[45] *Ibidem*, p. 47.

quando regnavano pace, amore, fede e virtù ei comandamenti del Vangelo erano osservati con santità. Da bravo pedagogo, San Clemente presenta ai Corinzi in questo quadro bello e confortante la vita dei cristiani nella loro Chiesa, proprio per poterla differenziare dall'alto livello spirituale di vita che i corinzi vissero prima di quelli del tempo *della lettera*. Questi grandi turbamenti che scossero profondamente la Chiesa di Corinto causarono profondo dolore tra i cristiani vicini e lontani.[46]

Dai primi due capitoli della *Lettera*, notiamo che San Clemente sapeva molto bene come i credenti corinzi vivevano realmente il cristianesimo. Il fatto che conosca molto bene la situazione della Chiesa a Corinto, ma anche i problemi di questa comunità ci fa credere che le due Chiese comunicavano attraverso lettere in cui presentavano il loro modo di vivere, ma anche i problemi che hanno affrontato.

Forte negli argomenti, San Clemente Romano cerca di vedere il nocciolo dei problemi, per mettersi al di sopra della tensione e del particolare. Il suo linguaggio, arricchito di tanti significati biblici e realtà spirituali, tende sempre all'universale. Dotato di una grande sensibilità storica, San Clemente considera gli eventi lontani come se gli fossero vicini, seguendo una rigorosa linea logica e spirituale.[47]

Dopo aver descritto questo fiorente stato della Chiesa di Corinto e lodandoli per il modo in cui praticavano il cristianesimo, nel capitolo tre San Clemente presenta la sfortunata situazione che questa rivolta portò e le cause che l'hanno generata:

> „Tutta la gloria e l'ampiezza ti furono date e [allora] ciò che era scritto si adempì [con te]. [Il mio] diletto mangiò e bevve, si allargò, si ingrassò e prese a calci. Da ciò [derivano] rivalità e invidia, inimicizia e incomprensione, persecuzione e disordini, guerra e schiavitù. In questo modo, i disonorevoli venivano sollevati contro gli onorati, i giovani contro i vecchi. Per questo motivo la giustizia e la pace sono molto lontane [da te] fintanto che ognuno ha abbandonato il timore di Dio e ha perso la vista riguardo alla fede

46 P. Prof. Ioan G. Coman, op. cit., p. 115.
47 *I Padri Apostolici*, op. cit., p. 45.

> in Lui e non cammina nelle leggi dei suoi comandamenti, né si comporta come sarebbe appropriato [comportarsi] verso Cristo. Ma ognuno insegue [nella vita] secondo i desideri del suo cuore malvagio, che hanno provocato una rivalità ingiusta e indegna, attraverso la quale [allo stesso tempo] la morte è entrata nel mondo."[48]

Da quanto presentato da San Clemente, sembra che i ribelli non fossero molti, ma avendo una forte personalità ricevettero la tacita approvazione di altri membri della comunità corinzia, ottenendo anche l'esilio del clero sfidato.[49] San Clemente sostiene ampiamente che la ribellione è motivata dall'invidia e dall'orgoglio e la sua rimozione può essere ottenuta solo praticando le virtù cristiane: amore, pentimento, obbedienza, pietà e umiltà. Praticando queste virtù, potranno allontanare dalle loro anime l'invidia che ha dato origine a questi turbamenti, e così porteranno pace, tranquillità e ordine alla loro Chiesa. Per motivarli a praticare queste virtù, San Clemente Romano fornisce loro esempi dall'Antico Testamento, dalla vita del Salvatore Gesù Cristo e dei santi. Dà anche come esempio l'armonia della natura, la bontà di Dio, la Risurrezione e le promesse future.

Esempi tratti dalla Scrittura mostrano nel capitolo quattro che Caino uccise Abele per invidia e orgoglio, Isacco perseguitò Giacobbe, Giuseppe fu perseguitato dai suoi fratelli, Mosè fu perseguitato dal Faraone, Davide fu perseguitato da Saul.

Dopo aver presentato esempi di invidia e orgoglio dall'Antico Testamento, San Clemente arriva con esempi dal Nuovo Testamento, mostrando loro come soffrirono i cristiani di Roma, che furono perseguitati dai pagani durante la persecuzione di Nerone nel 64 d.C., ma come soffrirono i due grandi leader della cristianità, i Santi Apostoli Pietro e Paolo, a causa di queste passioni:

---

48 *1 Clement*, 3, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 51.

49 P. Conf. Dott. Marius Țepelea, op. cit., p. 421.

„Ma per mettere da parte gli esempi dell'antichità, rivolgiamoci a coloro che sono diventati „atleti" pochissimo tempo prima, per ricercare i nobili esempi della nostra generazione. A causa della rivalità e dell'invidia, i pilastri più grandi e retti [della Chiesa] furono perseguitati e combattuti fino alla morte come atleti. Mettiamo davanti ai nostri occhi i buoni apostoli: Pietro, il quale, a causa di ingiusta rivalità, subì non uno, non due, ma più tormenti, e così, dando testimonianza, andò al luogo di gloria che gli era dovuto. Per rivalità e inimicizia, Paolo ricevette il premio per la [sua] pazienza dopo essere stato incatenato sette volte, essere stato messo in fuga, essere stato lapidato e dopo aver predicato sia in Oriente che in Occidente, ha ricevuto la nobile fama grazie alla sua fede. Insegnando la giustizia al mondo intero e raggiungendo i confini più remoti dell'Occidente e testimoniando davanti ai governanti, fu così liberato dal mondo ed elevato al luogo santo, diventando [per tutti] il modello più importante di pazienza."[50].

San Clemente è convinto che la radice di tutte le disgrazie nella Chiesa di Corinto sia l'invidia e, nello stile dell'omelia della sinagoga, con esempi dell'Antico e del Nuovo Testamento, presenta loro gli effetti negativi dell'invidia. Fornisce loro anche esempi tratti dalla storia recente del cristianesimo, ricordando loro che i Santi Apostoli Pietro e Paolo hanno sopportato molte sofferenze a causa dell'invidia, e ultimamente *„una grande moltitudine di eletti"* ha sofferto a causa di questo peccato. riferendosi qui alle persecuzioni ordinate dall'imperatore Domiziano nell'anno 95/96 d.C.[51]

Oltre agli esempi presentati nell'Antico e nel Nuovo Testamento, San Clemente mostra ai Corinzi gli effetti disastrosi di queste passioni, che distrussero grandi città e nazioni:

„La rivalità e l'inimicizia hanno rovinato grandi città e spazzato via grandi nazioni."[52]

---

[50] *1 Clement*, 5, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit., pp. 53-55.

[51] Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria Literaturii Creștine Vechi Grecești și Latine, I,De la Apostolul Pavel până la epoca lui Constantin cel Mare,* Traduzione di Hanibal Stănciulescu e Gabriela Sauciuc, Edizione curata da Ioan-Florin Florescu, Polirom, Iași, 2001, p. 122.

[52] *1 Clement*, 6, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 55.

Per combattere queste passioni, così gravi per i loro effetti, San Clemente fa appello al risveglio della coscienza, all'osservanza delle tradizioni, ricordando ai Corinzi il Sacrificio del Salvatore Gesù Cristo, che: *„ha portato al mondo intero la grazia del pentimento."*[53] Il pentimento è quindi la medicina di queste passioni e quindi presenta loro esempi di pentimento, ma anche di come chi praticava questa virtù riuscì a salvarsi. Il pentimento μετάνοια, rappresenta il cambiamento del modo di pensare, ma anche di comportarsi e, all'interno della *lettera,* occupa un posto centrale, perché solo lei può risolvere la situazione di tensione all'interno della Chiesa di Corinto. Nel corso della storia umana, Dio ha dato il potere del pentimento a tutti coloro che volevano tornare a Lui.[54]

Inizia con esempi tratti dall'Antico Testamento, da Noè e Giona, che mostra loro che tutti coloro che obbedirono e si pentirono furono salvati. Continua a parlare dell'importanza del pentimento, ricordando loro l'esortazione che i profeti Ezechiele e Isaia diedero agli ebrei affinché si pentissero dei loro peccati e ricevessero il perdono.

Dopo aver spiegato loro l'importanza del pentimento per il perdono, nei capitoli 9-12, San Clemente il Romano mostra ai Corinzi, con esempi dell'Antico Testamento, che attraverso l'amore e l'obbedienza Enoc ascese al cielo, Noè scampò al diluvio, fu trovato Abramo fedele, Lot fuggì da Sodoma e Raab, che era una prostituta, fu salvata da Gerico per la sua fede e ospitalità quando questa città fu conquistata. San Clemente, quindi, dopo aver presentato questi esempi di pentimento dell'Antico Testamento, mostra loro quanto sia importante l'umiltà, per estinguere il conflitto scaturito dall'orgoglio. Così, solo dove è presente l'umiltà scende la pace di Dio, che dà l'atmosfera necessaria alla tanto desiderata unità nella Chiesa di Corinto.[55]

---

[53] *1 Clement*, 7, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 57.
[54] P. Prof. Ioan G. Coman, op. cit., p. 116.
[55] E. Schweizer, *The Church as the Body of Christ*, Richmond, 1964, p. 60.

Nel tredicesimo capitolo, San Clemente li esorta a rimuovere da loro l'orgoglio e tutte le passioni che ne derivano, ma anche a praticare le virtù cristiane, come è scritto nella Sacra Scrittura. Attraverso alcuni dei suoi membri, la comunità corinzia si è resa colpevole dei peggiori peccati, come l'orgoglio, l'invidia e la disobbedienza, peccati che contraddicono l'essenza del cristianesimo, che è amore e umiltà. Rispetto all'orgoglio mostrato dai giovani di Corinto, San Clemente presenta loro come modello di obbedienza e di umiltà il Salvatore Gesù Cristo:

> „Perché Cristo appartiene a coloro che pensano con umiltà, non a coloro che si innalzano al di sopra del suo gregge. Lo scettro della grandezza di Dio, il Signore Gesù Cristo, non venne nello splendore dell'orgoglio o della superbia – anche se avrebbe potuto [farlo] – ma umile nel pensiero, come lo Spirito Santo aveva parlato di Lui."[56]

Ricorda ai Corinzi che il Salvatore Gesù Cristo si sottomise alle sofferenze, e a questo proposito cita l'intero capitolo 52 del profeta Isaia, esortandoli a praticare l'umiltà:

> „Vedete, amati uomini, chi è Colui che ci è stato dato come modello! Infatti, se il Signore si è così umiliato, cosa dovremmo fare noi che siamo passati per mezzo di lui sotto il giogo della sua grazia?"[57]

Inoltre, per persuadere i giovani di Corinto a praticare l'obbedienza agli anziani, San Clemente il Romano, nel capitolo diciassettesimo, presenta come modello di obbedienza i profeti dell'Antico Testamento: Elia, Eliseo, Ezechiele, ma anche tutti coloro che erano un modello con il loro comportamento: *„Diventiamo anche imitatori di coloro che camminavano in pelli di capra e di pecora, predicando la venuta di Cristo! Ci riferiamo a Elia ed Eliseo, ma anche a Ezechiele, profeti; oltre a loro e a coloro che hanno dimostrato il loro carattere con una buona testimonianza."*[58] Ricorda loro l'umiltà e l'obbedienza di Abramo, la santità della vita di Giobbe, l'umiltà di Mosè, e nel diciottesimo capitolo presenta il salmista

---

[56] *1 Clement*, 16, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 69.

[57] *1 Clement*, 16, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 71.

[58] *1 Clement*, 17, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 71.

Davide come modello e cita l'intero Salmo cinquanta. Così, San Clemente sottolinea l'importanza decisiva del pentimento nel caso dei disordini corinzi.[59]

Dopo che San Clemente li ha introdotti a questi modelli di virtù dell'Antico Testamento, nel diciannovesimo capitolo li esorta a seguire la loro umiltà, obbedienza e gentilezza, ad essere pacifici e a mettere da parte la rabbia, ricordando loro la lunga pazienza del Padre Celeste. Per San Clemente, i doni e i benefici della pace offerti da Dio sono la fonte ultima dell'armonia. Questa armonia si riflette e si trova in tutto l'universo e quindi nel capitolo venti, San Clemente presenta come modello l'armonia nella natura e, alla fine, spinge i giovani corinzi alla pace e alla buona comprensione, così come esiste in questo mondo che Dio ha creato.

Da vero padre spirituale, nel capitolo ventuno, San Clemente parla dei benefici che Dio ci ha concesso. Pertanto, la nostra vita deve essere vissuta in conformità con questi benefici, perché se viviamo una vita indegna e nel peccato, esse si trasformeranno in giudizio, perché Dio è Colui che conosce i nostri pensieri nascosti.

Come uomo che ha ricevuto un'educazione eletta, San Clemente si è reso conto dei problemi creati dalla mancanza di istruzione e, a questo proposito, parla dell'importanza dell'educazione dicendo che il Salvatore Gesù Cristo che si è sacrificato per noi deve essere adorato, i leader rispettati, gli anziani onorati, i giovani educati nel timore di Dio e le donne educate all'amore e alla castità:

> „Adorare il Signore Gesù Cristo, il cui sangue è stato dato per noi; rispettare i nostri leader, onorare i vecchi, educare i giovani all'educazione del timore di Dio; per indirizzare le nostre donne verso ciò che è buono. [Loro] per mostrare l'abito amorevole della castità, per dimostrare la volontà pura della loro mansuetudine, per rendere manifesta, nel modo in cui parlano, la correttezza del loro linguaggio, per manifestare il loro amore senza inclinarsi [più da

[59] P. Prof. Ioan G. Coman, op. cit., pp. 116-117.

> una parte o in un altro], ma, come è stabilito [da Lui], uguale a tutti coloro che temono Dio. Possano i nostri figli ricevere l'educazione in Cristo: imparare quanto è forte il pensiero umile davanti a Dio, quale potere ha un amore puro davanti a Dio, quanto il timore di Lui [è] bello e grande e salva tutti coloro che vivono in Lui come è legiferato avendo una mente pura. Perché [Lui] è un ricercatore dei [nostri] pensieri e progetti. Indubbiamente, il suo respiro è in noi e, quando vorrà, ci riporterà [indietro].[60]

Nel capitolo ventidue della *Lettera*, San Clemente dice che questa educazione è basata sulla fede: *„E tutto questo è rafforzato dalla loro fede in Cristo."*[61] Con citazioni dai Salmi, San Clemente continua a sottolineare l'importanza delle virtù, ma soprattutto a sollecitare i cristiani a praticarle e allo stesso tempo a condannare fermamente i peccati.

Nel capitolo ventitré, San Clemente dice che la misericordia e i doni di Dio si riflettono su coloro che Lo cercano e si avvicinano a Lui con una mente lucida, e nessuno dovrebbe dubitare di questi doni.

La risurrezione dai morti è stata uno dei grandi problemi che devono affrontare i Corinzi sin dai tempi di San Paolo Apostolo. La fede nella risurrezione dei morti non era ancora stabilita nella comunità corinzia a causa dell'influenza di ambienti sociali eterogenei. Quindi, gli ebrei avevano una vaga concezione della risurrezione dei morti, e i greci la consideravano aberrante. Ricordiamo il discorso di San Paolo Apostolo all'Areopago di Atene, quando i Greci lo udirono parlare della risurrezione dei morti e gli dissero: *„Quando seppero della risurrezione dei morti, alcuni lo schernirono e dissero: Ti ascolteremo di nuovo su questo argomento."* Atti 17, 32.

Con l'amore dei genitori, San Clemente il Romano vuole rafforzare ancora di più ai Corinzi la fede nella risurrezione dei morti e quindi a partire dal capitolo ventiquattro ne parla loro:

> „Comprendiamo, miei cari, come il Maestro incessante ci mostra che sarà la risurrezione, l'inizio della quale ha fatto il Signore Gesù

[60] *1 Clement*, 21, 6-9, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 79.
[61] *1 Clement*, 22, 1, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 81.

Cristo, risuscitandolo dai morti. Guardiamo, miei cari, la risurrezione che avviene in [ogni] momento. Il giorno e la notte ci rivelano una risurrezione, la notte dorme, il giorno sorge; il giorno se ne va, la notte viene [di nuovo]. Ricordiamo i frutti: come e in che modo viene effettuata la semina. Il seminatore uscì e gettò ogni seme nel terreno, che, dopo essere caduto a terra, [essendo] essiccato e scoperto, viene spezzato. Poi per corruzione; la grandezza della Provvidenza del Signore li eleva e da un solo [seme] crescono di più e portano frutto."[62]

Dopo aver fatto argomentazioni naturali sulla risurrezione dei morti nei capitoli venticinque e ventisei, San Clemente vuole rafforzare ancora di più questa fede per i Corinzi parlando loro della risurrezione di Fenice. È il primo scrittore cristiano a cercare di stabilire una connessione tra la risurrezione e la leggenda di Fenice, volendo rafforzare la loro fede nella risurrezione dei morti. Nel capitolo ventisette, parla loro della fede, ma anche dell'onnipotenza di Dio.

Nel capitolo ventotto, dopo aver parlato dell'onniscienza di Dio, San Clemente li esorta ad abbandonare i peccati per essere degni della misericordia divina nei *„giudizi futuri"*. Per beneficiare della misericordia divina, nel capitolo ventinove San Clemente raccomanda che, per purezza di anima e amore, siano innalzate richieste al Padre celeste: *„Avviciniamoci a Lui, quindi, nella santità dell'anima, elevando a Lui mani giuste e incontaminate, amando il nostro Padre gentile e misericordioso, che per Lui stesso ci ha fatto parte della [Sua] scelta."*[63]

Inoltre, per raggiungere la santità a cui Dio ci chiama, nel capitolo trenta San Clemente esorta i Corinzi a compiere buone azioni, ma anche a fuggire da tutti i peccati, che hanno portato divisione all'interno della loro comunità.

Nei capitoli trentuno e trentadue, San Clemente mostra ai Corinzi con esempi tratti dall'Antico Testamento come tutti coloro che erano giusti, fedeli e umili godevano della benedizione di Dio.

---

[62] *1 Clement*, 24, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 83.
[63] *1 Clement*, 29, 1, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 87.

San Clemente, dopo aver presentato questi modelli da seguire, nel capitolo trentatré li esorta a fare il meglio possibile, ricordando loro la creazione del mondo, ma anche il fatto che Dio gioisce quando la sua creazione è in armonia. Ecco perché Dio ha creato l'uomo per ultimo, in modo che potesse padroneggiare questa creazione. Ricorda loro che tutti i giusti hanno compiuto buone azioni, e quindi anche loro sono obbligati a seguire questi modelli:

> „Si noti che tutti i giusti erano adornati di buone opere, e [che] il Signore stesso, adornato di buone opere, si rallegrò. Avendo dunque un tale modello, accostiamoci, senza esitazione, alla sua volontà; lavoriamo con tutte le nostre forze l'opera della giustizia!”[64]

Nel capitolo trentaquattro, San Clemente dice ai Corinzi che non dovrebbero essere pigri nel compiere buone azioni, ma piuttosto essere il più zelanti possibile nel farle. Li esorta anche a sottomettersi alla volontà di Dio, proprio come obbediscono i santi angeli. Servono Dio in unità e obbedienza, un esempio che dovrebbe essere seguito da tutte le comunità cristiane. Proprio come gli angeli glorificano il Creatore come se uno di loro cantasse, così la mente dei cristiani dovrebbe essere una, senza divisione, imitando la lode degli angeli.[65]

Presentando l'armonia celeste come modello, San Clemente esorta i Corinzi a seguire questo modello per beneficiare delle grandi promesse che Dio ha fatto:

> „Perciò anche noi, riunendoci con la coscienza in piena comprensione, possiamo gridare a Lui da una bocca con fervore affinché anche noi possiamo essere partecipi delle sue grandi e gloriose promesse. Poiché egli dice: L'occhio non li ha visti, né l'orecchio li ha uditi, né sono entrati nel cuore dell'uomo, tanto grandi sono le cose che il Signore ha preparato per coloro che lo aspettano.”[66]

San Clemente ricorda ai Corinzi che queste promesse furono anche pronunciate dal Santo Apostolo Paolo quando inviò loro la prima

---

[64] *1 Clement*, 33, 7, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 93.
[65] W. Van Unnick, *I Clement 34 and the Sanctus,* in: VC, 5/1951, p. 240.
[66] *1 Clement*, 34, 7-8, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 95.

lettera (I Corinzi 2: 9). Per ottenere i beni promessi, devi obbedire alla volontà di Dio come fanno i santi angeli.[67]

San Clemente prosegue presentando nel capitolo trentacinque quali sono i doni che Dio ha preparato per coloro che lo stanno aspettando: *„Quanto sono felici e meravigliosi i doni di Dio, amati! Vita all'immortalità, brillantezza alla giustizia, verità all'audacia, fede alla fiducia, autocontrollo alla santità! E tutto questo era in nostro potere di comprensione."*[68]

Per ottenere questi doni, San Clemente consiglia ai Corinzi di combattere, praticando le virtù e allontanandosi dai peccati:

> „Ma come succederà questo, miei amati? [Accadrà solo] se la nostra mente è stata salda nella fede in Dio, se cerchiamo ciò che gli è gradito e accettabile, se facciamo ciò che è giusto nella Sua giusta volontà e [solo se] seguiamo la via alla verità, rinunciando da noi a tutte le ingiustizie e iniquità, avidità, incomprensioni, mormorii e pettegolezzi, odio di Dio, orgoglio e presunzione, gloria vana e mancanza di ospitalità."[69]

Nel capitolo trentasei, San Clemente Romano dopo aver mostrato ai Corinzi la via per la salvezza dice loro che questo è possibile grazie all'incarnazione del Salvatore Gesù Cristo. Pertanto, la via che ci permette di ottenere i beni promessi è il Salvatore Gesù Cristo.[70]

Dopo aver fatto una breve parentesi, in cui argomenta la Resurrezione e il Giudizio Universale in cui tutti coloro che sono stati guidati dall'invidia, ma anche quelli che sono stati obbedienti, riceveranno la loro ricompensa, San Clemente il Romano mostra la necessità dell'obbedienza,[71] nel capitolo trentasette, esortandoli a praticarla, usando esempi di obbedienza e ossequio che esistono nell'esercito. Notiamo che San Clemente usa il vocabolario militare e

---

[67] Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, op. cit., p. 122.

[68] *1 Clement*, 35, 1-2, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,p. 95.

[69] *1 Clement*, 35, 5, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit., p. 95.

[70] Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, op. cit., p. 122.

[71] Arcidiacono Prof. Univ. Dott. Constantin Voicu, P. Lett. Univ. Dott. Lucian-Dumitru Colda, op. cit., pp. 146-147.

paragona i cristiani ai soldati di un esercito, e talvolta anche la Chiesa è paragonata con un esercito.

È il primo scrittore cristiano, dove l'obbedienza dei membri di una comunità è messa in parallelo con l'ordine e l'obbedienza dell'esercito. L'influenza dell'ambiente geografico, storico e culturale in cui visse si fa sentire nella concezione militare di San Clemente il Romano. Così, l'immagine dell'esercito romano, le filosofie popolari, specialmente quelle di natura stoica, gli elementi della letteratura e della tradizione ebraica ellenizzata ebbero un'influenza maggiore o minore su San Clemente.[72]

Nella seconda parte, a partire dal capitolo trentotto, San Clemente il Romano torna ai disordini che furono causati nella chiesa di Corinto. Attraverso esempi tratti dalla vita militare, ma anche dalle funzioni delle membra del corpo umano, esorta i corinzi a sottomettersi all'obbedienza e al servizio reciproco.[73] San Clemente chiede anche ai ribelli di ritornare all'ordine e all'obbedienza, affinché ereditino la bontà che Dio ha preparato per noi prima che nascessimo.

Dopo aver parlato di obbedienza, ordine e sottomissione come condizioni importanti per ereditare i doni di Dio, nel capitolo trentanove, San Clemente usa parole dure contro i giovani ribelli di Corinto. È possibile che avessero altre opinioni su come avrebbe dovuto essere gestita la comunità corinzia. È anche possibile che questi giovani ribelli fossero uomini ben addestrati, ma purtroppo erano orgogliosi e prendevano in giro il clero più anziano, approfittando della mancanza di un vescovo autorevole a Corinto. San Clemente chiama questi giovani ribelli *pazzi, inesperti, sciocchi e ignoranti*, non perché fossero persone semplici senza scolarizzazione, ma perché non conoscevano la vera saggezza e tradizione ereditata dai Santi Apostoli, volendo portare alcuni

---

[72] A. Jaubert, *Lessources de la conceptionmilitaire de l Eglise en 1 Clement 37*, in: VC 18, 2/1964, pp. 74-84.

[73] Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, op. cit., p. 122.

rinnovi all'interno della comunità corinzia, secondo le proprie concezioni e in totale disaccordo con la Tradizione:

> „[Le persone] senza mente, sciocche, stupidi e ignoranti ridono di noi e ci disprezzano, volendo sorgere attraverso i propri pensieri."[74]

Dopo aver sfidato duramente le idee dei giovani ribelli, San Clemente, che ha compreso molto bene la gravità dello scisma, offre loro la soluzione per ripristinare l'unità all'interno della Chiesa, ma anche per ristabilire l'armonia tra i cristiani, perché molti di loro hanno tacitamente accettato, senza prendere posizione contro l'espulsione e l'umiliazione del clero più anziano. In questo senso, nel capitolo quaranta, San Clemente ricorda loro l'importante ruolo della Tradizione, così come fu ricevuto dal Salvatore Gesù Cristo, attraverso gli Apostoli[75] e come l'hanno trasmesso a loro. San Clemente continua anche nel capitolo quarantuno a parlare ai Corinzi dell'osservanza della Tradizione e dell'ordine, dando loro come esempio l'ordine del tempio di Gerusalemme.

Nel capitolo quarantadue, ricorda loro che Dio ha stabilito l'ordine della gerarchia della chiesa e che ha inviato il Salvatore Gesù Cristo, che a sua volta ha inviato i Santi Apostoli:

> „Gli apostoli ricevettero il Vangelo per noi [e] Gesù Cristo [ci fu] mandato da Dio. Pertanto, Cristo [viene] da Dio e gli apostoli da Cristo. Quindi, entrambi sono avvenuti in buon ordine della volontà di Dio. Pertanto, [gli apostoli], avendo ricevuto i comandamenti e furono completamente affidati dalla risurrezione del nostro Signore Gesù Cristo e furono fatti [uomini] di fiducia dalla parola di Dio, uscirono [nel mondo] con la piena fiducia dello Spirito Santo, annunciando che il Regno di Dio sta arrivando. Predicando, quindi, attraverso villaggi e città, chiamavano l'inizio della loro [predicazione], dopo [li-] provarono mediante lo Spirito, come „vescovi" e „diaconi" di coloro che avrebbero creduto. E [lo fecero] non come innovazione; poiché, infatti, di vescovi e diaconi si era

[74] *1 Clement*, 39, 1, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 101.
[75] Pr. Conf. Dr. Marius Țepelea, op. cit., p. 431.

> scritto per molti secoli [prima]. Perché la Scrittura dice: „Nominerò i loro vescovi alla giustizia e i loro diaconi alla fede".”[76]

Sfortunatamente, queste disposizioni non vengono più osservate a Corinto, poiché i vescovi e gli anziani sono stati espulsi.[77] San Clemente il Romano continua a parlare nel capitolo quarantatré dell'ordine della gerarchia sacerdotale come era stato stabilito da Mosè nell'Antico Testamento, ma anche come era rispettato dagli ebrei.

Nel capitolo quarantaquattro, San Clemente il Romano parla della successione apostolica, essendo così il primo dei Padri Apostolici, che tratta questo argomento:

> „E i nostri apostoli sapevano, tramite nostro Signore Gesù Cristo, che ci sarebbe stata una discussione sul nome della diocesi. Pertanto, poiché avevano una completa preconoscenza [delle cose a venire], nominarono [in questo ministero] i suddetti, e nel frattempo portarono un supplemento [a quanto già stabilito], che se [loro] dovessero morire, dovrebbero seguire il ministero che avevano altri uomini provati. Pertanto, coloro che sono stati nominati dagli apostoli o, nel frattempo, da altri uomini illustri, con il consenso di tutta la Chiesa, e coloro che hanno servito il gregge di Cristo immancabilmente, con pensieri umili, in pace e delicatezza, e che hanno ricevuto molti anni testimonianza di tutti, [tutti] riteniamo che non sia giusto che siano rimossi dal [loro] ministero. Perché non avremo un peccato insignificante se rimuoviamo dall'ufficio di vescovo coloro che hanno offerto i doni in modo impeccabile e come è permesso [da Dio]. Beati [sono] i presbiteri che sono andati [al Signore] prima, che hanno avuto una separazione [da questo mondo] piena di frutti e perfetta; poiché non si preoccupano che qualcuno possa spostarli dal luogo che è stato istituito per loro. Poiché vediamo che voi avete rimosso alcuni che si erano comportati bene nel servizio, avendolo onorato in modo impeccabile.”[78]

Dopo aver ricordato ai Corinzi le qualità che devono essere soddisfatte da coloro che fanno parte della gerarchia della chiesa, San

---

[76] *1 Clement*, 42, 1-5, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 105.

[77] Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, op. cit., p. 122.

[78] *1 Clement*, 44, 1-6, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 109.

Clemente rimprovera coloro che hanno rimosso il clero da Corinto, i quali avevano un comportamento e un ministero impeccabili.

Nel capitolo quarantacinque, San Clemente li esorta ad essere ambiziosi nella salvezza, ricordando loro con esempi tratti dall'Antico Testamento che coloro che erano credenti non perseguitarono o scacciarono i giusti. Così, Daniele viene presentato come un esempio, che ha sofferto nella fossa dei leoni insieme ad Anania, Azaria e Mishael.

Questi litigi e divisioni nella Chiesa di Corinto, che continuavano anche quando San Clemente scrisse loro la *Lettera*, crearono molti segni di dubbio nell'anima di alcuni e indussero altri a pervertirsi e a mettere in discussione l'insegnamento cristiano. In questo senso, San Clemente ricorda loro le parole del Salvatore Gesù Cristo quando parla di follia:

> „Ricorda le parole di Gesù nostro Signore! Perché ha detto: „Guai a quell'uomo, sarebbe meglio per lui se non fosse nato che portare in errore uno dei miei eletti". Sarebbe stato meglio per lui avere una macina girata da asino legata al collo e gettata in mare piuttosto che pervertire uno dei miei eletti! „La vostra divisione ha pervertito molti, ha scoraggiato molti, ha messo molti in dubbio, tutti noi nel dolore; e la vostra divisione continua [ancora]."[79]

Nel capitolo quarantasette, San Clemente Romano ricorda ai corinzi che alcune divisioni apparvero nella loro Chiesa quarant'anni fa (56 d.C.). Il Santo Apostolo Paolo, che rimase a Corinto per un anno e mezzo, tra il 51-52 d.C. durante il secondo viaggio missionario, dovette scrivere la prima *Lettera* ai Corinzi per risolvere queste divisioni, che poi sorsero all'interno della loro comunità.

Quindi, San Clemente ora esorta i corinzi a rileggere la *Lettera* di San Paolo Apostolo, e di ricordare che coloro per i quali stavano discutendo allora erano apostoli e il loro peccato era minore. Queste liti si sono purtroppo estese ai non cristiani e quindi vengono mosse bestemmie contro il Nome del Signore.

---

[79] *1 Clement*, 46, 7-9, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit., p. 113.

Nel capitolo quarantotto, San Clemente dice ai Corinzi che per rimuovere questa situazione il prima possibile, coloro che si sono resi colpevoli di ribellione dovranno confessare la loro trasgressione, pentirsi e vivere una vita pura nell'amore fraterno:

> „Pertanto, rimuoviamo rapidamente questa [situazione] e prostriamoci davanti al Maestro e piangiamo in fervida preghiera affinché, divenendo misericordioso [con noi], Egli possa riconciliarsi con noi e risuscitarci nella nostra vita preziosa e pura d'amore fraterno."[80]

San Clemente è consapevole che solo l'amore sincero può portare pace e buona intesa nella Chiesa di Corinto. Così, come il Santo Apostolo Paolo ha parlato ai corinti dell'amore quarant'anni fa, nel tredicesimo capitolo della *Lettera* che ha inviato, così fa anche San Clemente nel quarantanovesimo capitolo:

> „Chi ha amore in Cristo osserva i comandamenti di Cristo. Chi può spiegare la connessione dell'amore di Dio? Chi [è] in grado di esporre la grandezza della sua bellezza? L'altezza a cui si eleva l'amore è impossibile da spiegare. L'amore si aggrappa a Dio, l'amore copre molti peccati, l'amore li sopporta tutti, è longanimità verso tutti. [Non c'è] niente di falso, niente di arrogante in amore. L'amore non conosce divisione, l'amore non si ribella, l'amore li rende tutti in piena comprensione. Innamorati erano tutti gli eletti di Dio; senza amore nulla è gradito a Dio. In amore il Maestro ci ha accolti [a Sé]. Dall'amore che aveva per noi, Gesù Cristo nostro Signore ha dato la sua volontà per noi, il suo sangue per noi, la sua carne per la nostra carne e la sua anima per le nostre anime."[81]

Quindi, possiamo vedere che in questo capitolo, San Clemente aggiorna e adatta il messaggio paolino a questa situazione.

Nel capitolo cinquanta, San Clemente mostra l'importanza dell'amore e dell'osservanza dei comandamenti divini:

> „Beati noi, diletti, se osserviamo i comandamenti di Dio nella pienezza dell'amore, affinché attraverso il nostro amore i nostri peccati possano essere perdonati.[82]

---

[80] *1 Clement*, 48, 1, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 115.

[81] *1 Clement*, 49, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., pp. 115-117.

[82] *1 Clement*, 50, 5, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 117.

San Clemente parla a coloro che si ribellarono nel capitolo cinquantuno dell'importanza della confessione, ma anche di quanto sia pericoloso l'indurimento del cuore. Pertanto, l'amore deve essere ripristinato, e gli istigatori della rivolta dovranno chiedere scusa, lasciare che il bene comune prevalga a scapito del proprio vantaggio, ma soprattutto sottomettersi al clero più anziano e accettare la punizione.[83]

Sempre sull'importanza della confessione continua a parlare San Clemente e nel capitolo cinquantadue: „*Così il Maestro di tutti non manca di nulla; da nessuno si aspetta nulla [nulla] se non di confessarlo*".[84]

Nel capitolo cinquantatré, mostra loro quanto sia importante l'amore, ma anche il perdono:

> „Oh, che grande amore! Che perfezione insormontabile! Un servo parla con coraggio al Signore, chiede perdono per la folla, o [se ciò non è possibile] ritiene [che] [dal libro dei vivi] dovrebbe essere cancellato insieme a loro."[85]

Dopo aver presentato questo modello di amore sacrificale, che Mosè stesso ha dimostrato, nel capitolo cinquantaquattro San Clemente dice ai ribelli che se avesse un'anima amorevole e a causa loro ci sono litigi e divisioni, allora lui andrebbe ovunque, per amore della pace. San Clemente è convinto che la pace nella Chiesa corinzia tornerà solo quando coloro che si sono ribellati si allontaneranno per un po'.

Così, per persuadere i ribelli a lasciare Corinto, nel capitolo cinquantacinque San Clemente presenta loro modelli di sacrificio personale del mondo pagano, ma anche esempi dell'Antico Testamento, sacrificati per il bene della comunità.

Nel capitolo cinquantasei con un florilegio di citazioni dall'Antico Testamento, San Clemente parla ai Corinzi di educazione e rimprovero. Dopo aver parlato ai giovani ribelli dell'istruzione e del rimprovero, nel capitolo cinquantasette, San Clemente li esorta a sottomettersi ai

---

[83] Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, op. cit., pp. 122-123.

[84] *1 Clement,* 52,1, in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 119.

[85] *1 Clement,* 53, 5 in: *Părinții Apostolici Scrieri I, Edizione bilingue*, op. cit., p. 121.

presbiteri più anziani, ma anche a lasciarsi educare da loro e a pentirsi di cuore. San Clemente chiede anche ai giovani ribelli di imparare cosa significa la vera obbedienza, ma soprattutto di mettere da parte tutte le passioni che nascono dall'orgoglio. A causa del fatto che i giovani ribelli per orgoglio e impudenza si consideravano saggi, San Clemente con citazioni dalle Parabole di Salomone (1: 23-33) mostra loro cos'è la vera saggezza, come si ottiene, ma anche come si perde.

Nel capitolo cinquantotto, San Clemente raccomanda ai Corinzi che la loro sottomissione sia fatta specialmente alle tre persone della Santissima Trinità, perché chi osserverà i comandamenti divini con umiltà e mitezza avrà la vita eterna. Dopo aver cercato di rendere i ribelli consapevoli della gravità della situazione in cui si trovano, ma anche di come hanno causato disordine nella Chiesa di Corinto all'inizio del capitolo cinquantanove, San Clemente dice loro che se non obbediscono e non si sottomettono alle parole che Dio ha trasmesso per mezzo di lui, i ribelli saranno personalmente responsabili dei loro peccati, rimanendo così in grande pericolo. Quando San Clemente scrisse questa Lettera ai corinzi, era consapevole di parlare e scrivere sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, trasmettendo il messaggio divino al mondo come i Santi Apostoli o i profeti dell'Antico Testamento.[86]

Con la coscienza pulita che ha fatto il suo dovere, San Clemente dice ai corinzi che se i ribelli non si sottomettono, saranno colpevoli di questo peccato, e tutto ciò che lore devono fare è pregare per loro, in modo che il gregge di Cristo rimanere intatto.

La seconda parte si conclude con una lunga e ispirata preghiera, che si estende su tre capitoli, (tra i capitoli cinquantanove e sessantuno) essendo la più antica, ma anche una delle più belle preghiere cristiane, comprendendo loie a Dio e preghiere per la pace.[87] Questa preghiera è molto ispirata alla liturgia romana ed è allo stesso tempo molto

[86] Francis A. Sullivan, *From Apostles to Bishops: The Developement of the Episcopcy in the Early Church*, Mahwah, New Jersey, Newman Press, 2001, p. 99.

[87] *Scrierile Părinților Apostolici*, op. cit., p. 45.

importante per la conoscenza della teologia romana del primo secolo cristiano.[88]

> „Dacci, Signore, di sperare nel Tuo Nome, la prima fonte di tutta la creazione, [Tu] che hai aperto gli occhi del nostro cuore per conoscerti [come] l'unico Altissimo tra le cose più alte, [l'unico] Santo che ti riposi tra i santi; Colui che umilia il coraggio dei superbi, Colui che disperde i pensieri delle nazioni, Colui che esalta gli umili e i superbi li umilia, Che arricchisce e impoverisce, Che uccide e fa vivere, unico benefattore degli spiriti e Dio di qualsiasi corpo, Che raggiunge guardando negli abissi, che sovrintende alle azioni degli uomini, l'aiuto di coloro che sono in pericolo, il salvatore di coloro che hanno perso la speranza, il creatore e il guardiano di ogni spirito; Colui che moltiplica le nazioni sulla terra e, soprattutto, hai scelto quelli che ti amano per Gesù Cristo, il tuo amato Servo, per mezzo del quale ci hai educati, santificati, onorati. Ti chiediamo, Signore, di essere il nostro aiuto e il nostro difensore, Libera coloro tra di noi [che stanno] tribolando; abbi pietà degli umili, rialza i caduti, mostrati ai bisognosi, guarisci i malati, riporta coloro che si sono allontanati dal Tuo popolo; satura gli affamati, riscatta gli incatenati, sollevare i malati, conforta i deboli! Lascia che tutte le nazioni Ti conoscano, che sei l'unico Dio e [che] Gesù Cristo [è] il tuo servo e le pecore del tuo pascolo. Perché tu ci hai fatto conoscere l'eterna composizione del mondo mediante le opere che compi. Tu, Signore, hai creato il mondo in cui viviamo, [Tu] il [degno di fiducia] per tutte le generazioni, giusto nei [Tuoi] giudizi, meraviglioso in potenza e [in] grandezza, il Saggio nel creare e comprendere nello stabilire coloro che sono stati creati [da Te], il Bene nelle cose visibili e benevolo con coloro che hanno riposto la loro fiducia in Te. Misericordioso e magnanimo, perdona le nostre iniquità e le nostre ingiustizie e i nostri peccati e le nostre colpe! Non contare nessuno dei peccati dei Tuoi schiavi e delle [Tue] ancelle, ma purificaci con la purezza della Tua verità e dirigi i nostri passi per camminare nella santità del cuore e fare cose buone e piacevoli davanti ai Tuoi [occhi] e davanti a coloro che ci guidano. Sì, Signore, fa 'che il tuo volto risplenda su di noi in pace per il [nostro] bene, affinché possiamo essere protetti da ogni peccato con il tuo braccio alto e liberaci da coloro che ci odiano ingiustamente! Dacci buona comprensione e pace e a tutti coloro che dimorano sulla terra, come hai dato ai nostri padri, quando Ti chiamavano secondo le [Tue]

[88] Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, op. cit., p. 123.

leggi, in fede e verità, a diventare soggetti all'onnipotente e degno di ogni lode tuo nome, così come a quelli che ci conducono e ci guidano sulla terra. Tu, Signore, hai dato loro l'autorità di regnare attraverso il Tuo meraviglioso e inesprimibile dominio, in modo che noi, conoscendo la gloria e l'onore da Te dato, possiamo sottometterci a loro senza resistere in alcun modo alla tua volontà. Signore, concedi loro salute, pace, buon intendimento, fermezza, affinché, senza inciampare, esercitino il dominio ca loro dato da Te. Poiché te, Signore, celeste, Re dei secoli, dai ai figli degli uomini gloria, onore e autorità su ciò che esiste sulla terra. O Signore, guida i tuoi progetti secondo ciò che è buono e gradito davanti a Te, affinché, esercitando l'autorità che ti è stata data con pietà, in pace e [con] mitezza, Ti trovino benevolo. [Tu] Colui che solo ha il potere di fare per noi queste e [altre] cose buone [anche] più grandi, Ti ringraziamo per il sommo sacerdote e difensore delle nostre anime, Gesù Cristo, per mezzo del quale hai gloria e grandezza, e ora, e di generazione in generazione, e per sempre. Amen."[89]

Nei capitoli sessantadue e sessantatré, San Clemente il Romano riassume *la Lettera*, riprendendo l'idea di sottomissione, che è stata molto dibattuta con vari esempi, nella speranza che la pace torni nella comunità corinzia.

Alla fine *della Lettera*, San Clemente il Romano prega per i corinzi, presentando coloro attraverso i quali ha inviato la loro lettera e conclude con una benedizione.[90] Ha anche espresso la speranza che la pace nella loro Chiesa torni il prima possibile.

Questa speranza di San Clemente il Romano si è realizzata come testimonia lo storico della chiesa Eusebio di Cesarea:

„Nei cinque libri di Memorie che ci sono pervenuti, Egesippo ci ha lasciato un quadro molto complesso del suo genio. In essi mostrano che l'autore era in contatto con molti vescovi, arrivando fino a Roma, e che ricevette lo stesso insegnamento da tutti loro. Ascoltiamo, ad esempio, cosa dice dopo aver fatto alcune osservazioni sulla lettera di Clemente ai Corinti: „La chiesa di Corinto rimase fedele alla vera fede finché non vi arrivò come vescovo Primo. Sulla strada per Roma mi fermai anche a Corinto,

---

89 *1 Clement*, 59-61, in: *Părinții Apostolici Scrieri I*, *Edizione bilingue*, op. cit.,pp. 129-135.

90 Claudiu Moreschini, Enrico Norelli, op. cit., p. 123.

trascorrendo con loro diversi giorni, durante i quali ci rallegrammo con la stessa vera fede. Arrivato a Roma, mi fermai lì finché Aniceto, il cui diacono era Eleuterio, venne come vescovo. Sotir aveva seguito Aniceto, seguito da Eleuterio. Con ogni successione e in ogni città la vita della chiesa si svolgeva come richiesto dall'insegnamento della Legge, dei profeti e del Signore."[91]

La prima Lettera ai Corinzi di San Clemente il Romano fu lo scritto più importante del tempo dei Padri Apostolici. Continuò a essere letto permanentemente nella Chiesa di Corinto, come ci dice il vescovo Dionisio di Corinto, che nel 170 d.C. manda una lettera al vescovo di Roma, Sotir,[92] (168-176 d.C.) in cui parla dell'opera caritativa svolta dalla Chiesa di Roma, fin dall'antichità e dove cita anche la prima *Lettera* ai Corinzi di San Clemente Romano:

„Abbiamo anche da Dionisio una lettera ai Romani, indirizzata a Sotir, quando era il loro vescovo. Nulla è più degno di menzione in questa lettera delle parole con cui Dionigi loda l'usanza conservata fino al tempo della persecuzione odierna; scrive loro testualmente: „In verità, fin dall'inizio avete avuto l'abitudine di fare il bene in vari modi a tutti i fratelli e di inviare aiuti alle Chiese di ogni città. Attraverso i doni che avete sempre mandato – perché voi avete conservato, come romani, una usanza tramandata tradizionalmente – voi allevale la povertà dei bisognosi e sostenete i fratelli che lavorano in me. Sotir, il vostro vescovo, non solo ha mantenuto questa usanza, ma l'ha rafforzata, inviando abbondante aiuto ai santi e confortando con parole calorose coloro che si rivolgono a lui come un padre amorevole che conforta così i suoi figli." Nella stessa lettera menziona anche la lettera di Clemente ai corinzi e mostra che lì è diventata da tempo un'antica usanza da leggere nelle adunanze.[93] Perché è così che Dionisio si esprime lì: „E oggi abbiamo celebrato il giorno santo del Signore, in cui leggiamo anche la tua lettera, che ancora conserviamo come nostro insegnamento, come fu la prima lettera inviataci da Clemente."[94]

---

[91] Eusebiu de Cezareea, op. cit., IV, XXII, 1-3, pp. 170-171.

[92] Arcidiacono. Prof. Univ. Dott. Constantin Voicu, P. Lett. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, op. cit., p. 146.

[93] Con questa lettera, che rivolge al vescovo Sotir di Roma, Dionisio, vescovo di Corinto, ricorda che anche allora nella comunità di Corinto si leggeva la domenica, nell'ambito della Divina Liturgia, la prima lettera ai corinzi di San Clemente Romano.

[94] Eusebiu de Cezareea, op. cit., IV, XXIII, 9-11, pp. 173-174.

I corinzi diffusero la *Lettera* di San Clemente ad altre Chiese d'Oriente, cosa che le diede molto rispetto, tanto che fu letta nelle Chiese anche ai tempi dello storico Eusebio di Cesarea (265-339/340 d.C.) come lui stesso confessa:

> „Di Clemente abbiamo conservato una sola lettera riconosciuta autentica, piuttosto lunga e **meravigliosa**, che scrisse dalla Chiesa di Roma a quella dei corinzi, a causa di una ribellione scoppiata poi a Corinto. Ho capito che in molte chiese questa lettera era stata usata negli incontri comunitari ed continuata tuttora ad essere usata fino ad oggi."[95]

La Lettera ai primi Corinzi di San Clemente il Romano fu particolarmente apprezzata dalla Chiesa di Siria, che la considerava una scrittura autentica. Si ritiene inoltre che fosse nota a Sant'Ignazio Teoforo, vescovo di Antiochia († 107 d.C.), e Policarpo, vescovo di Smirne (70-156 d.C.) aveva anche una copia di questa lettera, dando il meglio di sé per imitarla nel 107 d.C. quando scrisse *una lettera* alla comunità di Filippi.

Sant'Ireneo, vescovo di Lione (140-202 d.C.), discepolo di San Policarpo, apprezzò molto la *prima Lettera ai corinzi* di San Clemente Romano, definendola: *„una lettera di grande potere."*[96], e lo storico Eusebio di Cesarea lo chiamò: *„abbastanza lunga e meravigliosa."*[97] Giustamente, la prima *Lettera* ai Corinzi di San Clemente Romano merita questa caratterizzazione, perché fu scritta da un vescovo, molto rispettato nell'Impero Romano, avente uno stile corretto, un linguaggio pulito, un'esposizione chiara, argomentazioni logiche, una divisione bene proporzionata, con un contenuto ricco, un tema unitario, con argomenti vari e scelti in modo molto appropriato.[98]

La prima Lettera ai Corinzi di San Clemente Romano era considerata ispirata e quindi godeva di grande autorità, e per questo fu inclusa nei Codici biblici. È lo scritto più importante del periodo post-apostolico, ma

---

[95] *Ibidem*, III, XVI, p. 117.

[96] Sfântul Irineu de Lyon, *Împotiva ereziilor*, op. cit.3, 3.3, p. 58.

[97] Eusebiu de Cezareea, op. cit., III, XVI, p. 117.

[98] Arcidiacono Prof. Univ. Dott. Constantin Voicu, P. Lett. Univ. Dott. Lucian-Dumitru Colda, op. cit., p. 148.

anche uno dei testi più antichi della letteratura cristiana al di fuori del Nuovo Testamento.[99] A causa di questo fatto, è stata ampiamente diffusa nel mondo cristiano, essendo tradotta in latino, siriaco e copto.[100] È anche un documento storico di grande importanza, essendo un capolavoro costituito da pregevoli espressioni e contenuti dottrinali che da soli possono essere gli elementi di una teologia completa del suo tempo.[101]

Nella sua vita, nel modo in cui ha predicato e difeso il cristianesimo, San Clemente il Romano è un modello di pastore spirituale, e la Chiesa loda la sua vita piena di santità:

> „Rallegrati, porto illuminato e gioioso dello Spirito divino, saggio, tu che sei la vite germogliante e con molto frutto per le misteriose e benedette degustazioni! Da cui sgocciolava la bevanda dolcificante degli insegnamenti di salvezza e che rallegra sempre i cuori di chi ti onora prediletto! Invincibile martire, uomo celeste, colonna della Chiesa, rafforzamento dei fedeli, chiedi a Cristo di dare grande misericordia alle nostre anime!"[102]

San Clemente Romano viene festeggiato dalla Chiesa d'Occidente il 23 novembre[103], e quello Orientale lo celebra il 24 novembre.[104]

---

[99] Johannes Quasten, op. cit., pp. 46-47.

[100] Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu,* Ed. Lidia, Bucarest, 2003, pp. 145-146.

[101] *I Padri Apostolici,* op. cit., p. 43.

[102] *Mineiul pe noiembrie*, op. cit., p. 393.

[103] *Clément I de Rome (Saint)*, in: Dictionaire de Théologie Catholique Tome Troisième Première Partie, Parigi, 1938, p. 50.

[104] *Sinaxar Ortodox general, Dicționar aghiografic,* Curato dall'Archimandrita Ioanichie Bălan, Ed. Episcopiei Romanului, 1998, p. 64.

Nu există ecleziologie de comuniune fără dialog și coresponsabilitate

Pr. Dr. Roberto GIRALDO O.F.M.[1]

Abstract: *There is no ecclesiology of communion without dialogue and co-responsibility*. The Church is the companion of mankind through the communion that must be achieved with all, starting from within. One of the causes of the current religious crisis comes precisely from the lack of openness that the Church has shown in the past. Certain claims and behaviors towards other religions and cultures have led to secularization and indifference. Today, the multiplication of inter-human relations, the mixing of religions, and cultures, the global interdependence, urgently appeals to us. The dialogue at all levels is the fundamental way of being the Church, this strengthens our faith, showing the image of God imprinted everywhere. The dialogue is the path that comes from God and leads us to Him, it is the very mission of the Church. Often through rivalries between us we multiply violence and prevent ourselves from seeing in others what the Spirit has built through them. The dialogue is a „culture of encounter", a pilgrimage in search of the Divine Word present everywhere. The realization of a truly dialogical, synodal Church is fundamental. There are many problems to be clarified, but instead of studying them in „laboratory", we should try to promote as much as possible the active role of all the baptized.

Keywords: dialogue, communion, everywhere, religions, humanity, synodality, global.

Dacă ne uităm la titlul simpozionului *Eclesiologia azi – sensul unei lumi în criză* mi se pare că avem de-a face cu o reflecție asupra ecleziologiei care nu are în vedere doar cuvântul lui Dumnezeu și celelalte definiții

[1] Convento S. Angelo, Piazza Sant'Angelo 2, 20121 MILANO. roberto.giraldo@gmail.com.

doctrinale ci și destinatarii mesajului evanghelic și contextul în care aceștia trăiesc: o lume în criză, care are nevoie de atenție, proximitate și purtare de grijă. Este vorba deci despre o Biserică „care iese în întâmpinare”[2], o Biserică misionară care se întreabă, se implică, ia supra sa problemele lumii, știind că făcând așa vine în întâmpinarea Domnului care merge înaintea ei spre a întâlni omenirea.

> „Comunitatea evanghelizatoare se implică, prin lucrări și gesturi, în viața cotidiană a celorlalți, micșorează distanțele, se înjosește până la umilire, dacă este necesar, și asumă viața umană, atingând trupul suferind al lui Cristos în lume. Evanghelizatorii dobândesc astfel „mirosul oilor”, iar acestea ascultă glasul lor. Apoi comunitatea evanghelizatoare se predispune să „însoțească”. Însoțește omenirea în toate acțiunile sale, oricât de dificile și de durată ar fi ele.”[3]

Este o Biserică care, ca și „tovarășă de drum” cu omenirea, se bazează pe părtășie, solidaritate și comuniune. Comuniunea trebuie să o realizeze cu toți, începând din interior, prin încurajarea participării tot mai semnificative și mai active a credincioșilor săi și prin crearea structurilor necesare acestei participări. Acestea sunt liniile de forță ale prezentării mele, pornind de la o posibilă explicație a crizei religioase extrem de puternice pe care o trăiește Europa și partea din lume legată ca mentalitate de ea. Este vorba de o criză religioasă care are în vedere mai mult Bisericile ca instituții și mai puțin sacrul. Să revedem cauzele ne-ar putea fi de ajutor pentru a înțelege nevoia fundamentală de dialog la toate nivelele și de ecleziologie de comuniune.

Rădăcinile crizei religioase

Vorbind despre lumea care trece printr-o criză religioasă trebuie să ne dea de gândit faptul că această criză lovește mai ales societatea

---

[2] Cfr. FRANCISC, *Evangelii Gaudium*, 24: „Biserica „ce iese în lume” este comunitatea de discipoli misionari care iau inițiativa, care se implică, însoțesc, care dau rod și sărbătoresc.”; cfr *ibid*. nn. 19.20.27. 31-32: https://www.magisteriu.ro/evangelii-gaudium-2013/ (= *EG*)

[3] *EG* 24.

noastră occidentală. Mulți sunt creștinii care au încetat să mai practice religia în mod public și sistematic. Există de altfel un creștinism tot mai îndepărtat de instituția religioasă, instituție, care printre altele, poate tot mai puțin să se bazeze pe susținerea politică a diferitelor regimuri. Astăzi trebuie să ne confruntăm cu fenomene precum laicizarea, secularizarea, anticlericalismul, scepticismul, ateismul și cel mai greu și aproape imposibil, cu indiferența oamenilor. Cu siguranță cauzele acestei situații sunt multiple, dar unele provin, așa cum adesea lumea culturii ne reproșează privind la istoria Bisericii, din anumite pretenții și comportamente specifice ale creștinilor față de celelalte religii și culturi.

În timp ce Tertulian afirmase deja că „este un drept uman fundamental […] ca toți oamenii să poată practica o religie în funcție de propriile lor convingeri […]" și că „nu este drept să se impună religia", odată cu edictul din Tesalonic, promulgat de Teodosie (380 d.C.) se ajunge să se ceară ca „toți să practice religia pe care dumnezeiescul apostol Petru a transmis-o romanilor."[4]. De fapt, imediat ce creștinismul s-a asociat cu anumite regimuri politice[5], a început să iasă în evidență prin

---

[4] DAL FERRO G., *Libertà e culture. Nuove sfide per le religioni* (Biblioteca di Studi Ecumenici) Edizioni Messaggero Padova, Noventa Padovana 1999, p. 14.

[5] Cfr. IOAN PAUL II, *Tertio millennio adveniente*, 35, https://www.magisteriu.ro/tertio-millennio-adveniente-1994/: Mai există un capitol dureros asupra căruia fii Bisericii nu pot să nu revină în spirit de căință: aprobarea manifestată mai ales în anumite secole față de folosirea unor metode de intoleranță și chiar de violență în slujirea adevărului. Este adevărat că o judecată corectă asupra istoriei nu poate face abstracție de condiționările culturale ale epocii: sub influența lor, mulți au putut considera in bona fide că, pentru a da mărturie autentică despre adevăr, trebuie redusă la tăcere sau cel puțin marginalizată opinia altuia. Motive multiple convergeau adesea către crearea unui teren favorabil intoleranței, alimentând un climat pasional căruia reușeau oarecum să i se sustragă numai marile spirite cu adevărat libere și pline de Dumnezeu. Însă luarea în considerare a circumstanțelor atenuante nu scutește Biserica de îndatorirea de a regreta profund slăbiciunile atâtor fii ai ei care i-au desfigurat chipul și au împiedicat-o să reflecte pe deplin fața Domnului ei răstignit, martorul inegalabil al iubirii răbdătoare și al blândeții smerite. Din aceste momente dureroase din trecut reiese pentru viitor o lecție care trebuie să-l îndemne pe fiecare creștin să respecte cu fermitate regula de aur definită de Conciliu: «Adevărul nu se impune decât prin forța adevărului însuși, care pătrunde mințile lin, dar cu putere».

intoleranța sa. Acolo unde era majoritar nu suporta alte culturi și religii.[6] Un exemplu sugestiv pentru această intoleranță este răspunsul aproape disprețuitor al Sfântului Ierarh de Milano, Ambrozie, dat prefectului Romei, Quinto Aurelio Simmaco care invoca libertate și respect și pentru cultul păgân, vechea religie a părinților. Pe un ton conciliant prefectul spunea:

> „Una și aceeași este ceea ce noi cinstim, același lucru îl gândim, aceleași stele noi privim, unul e cerul ce stă deasupra noastră și una e lumea care ne înconjoară. Cât sunt de importante oare, diferitele feluri de înțelepciune prin care fiecare căutăm adevărul? La o taină atât de mare nu se poate ajunge printr-o singură cale. («Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum»)."[7]

La o așa deschidere, Ambrozie ripostează cu un refuz hotărât, ca și cum ar închide pentru totdeauna discuția despre libertatea religioasă:

> „Ceea ce voi nu știți, noi am aflat auzind vocea lui Dumnezeu, iar ceea ce voi căutați prin presupuneri, noi știm cu siguranță din înțelepciunea lui Dumnezeu, în persoana Adevărului."[8]

Creștinismul a fost implicat în diverse mișcări de intoleranță religioasă.[9] Un puternic ecou a avut *Reconquista* spaniolă caracterizată de lupta sângeroasă împotriva religiilor și culturilor rivale, ebraismul și

---

[6] Cfr. MACCULLOCH D., *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, (Saggi 53) Carrocci editore, Roma 2010, p. 854: „Precedentele Creștinismului în materie de toleranță, atât față de devierile creștine cât și față de alte religii, ar putea fi cu multă indulgență definite ca extrem de puțin impresionante. ... De fapt, înainte de 1500 creștinismul occidental trebuie clasificat ca o religie, în absolut intolerantă – cea mai intolerantă din întreaga istorie. Dacă o comparăm de exemplu cu civilizația islamică medievală, curicumul ei în materie de toleranță este de o sărăcie rușinoasă." (traducerea noastră)

[7] Da JACOBUCCI M., *I nemici del dialogo. Ragioni e perversioni dell'intolleranza* (I libri dell'UNESCO a cura di Gianni Puglisi) Armando editore, Roma 2005, p. 158.

[8] JACOBUCCI M., *I nemici del dialogo. Ragioni e perversioni dell'intolleranza*, p. 158.

[9] Cfr. JACOBUCCI M., *I nemici del dialogo. Ragioni e perversioni dell'intolleranza*, p. 163-177 dove riporta i seguenti fatti: la distruzione di molti templi tra cui il Serapeion, „il tempio per antonomasia", di Alessandria nel 391, l'assassinio di Ipazia, filosofa, matematica ed astronoma, sempre ad Alessandria nel 415 e, sotto l'imperatore Giustiniano (482-565), i tanti provvedimenti repressivi contro i non cristiani che venivano banditi dalle cariche pubbliche e la chiusura dell'Accademia di Atene per non parlare poi dell'imperatore Carlo Magno e della sua lotta contro il paganesimo.

islamul din Spania, iar după descoperirea Lumii Noi, împotriva mayașilor și a aztecilor. Dar mai aproape de noi și mai legate de situația noastră actuală sunt războaiele provocate de Reformă și Contrareformă, care s-au derulat cu o înșiruire teribilă: de la primul, între cantonul de Zurich al lui Ulrich Zwingli și alte cinci cantoane care nu au acceptat reforma sa (1529), la războiul din Smalcada, între Statele Generale ale teritoriilor imperiale care se declarau evanghelice și Împăratul Carol al V-lea, sau la războaiele între diferitele confesiuni protestante care erau în căutarea unei identități proprii precise, și la războaiele civile franceze și acela împotriva hughenoților și tot așa până la „Războiul de treizeci de ani" (1618-1648).[10] Și după pacea din Vestfalia (1648) au fost războaie împotriva minorităților și aproape în toate Statele Generale au continuat să existe grupuri de creștini nerecunoscuți oficial.

Toată această violență, care nu în întregime și nu întotdeauna a fost cauzată de motive exclusiv religioase[11], ci a provenit din surse de diferită natură, a dus la abandonarea și punerea în discuție a unei religii care a provocat atâtea războaie și care s-a împărțit într-un număr așa de mare de confesiuni și variante încât a creat confuzie și împrăștiere între credincioși. Odată cu Revoluția franceză, aceeași revendicare a libertății, privită dintr-o perspectivă secularizată, este înțeleasă „mai presus de toate ca eliberarea convingerilor religioase și ca autonomie în fața prescripțiilor religioase, până la urmă ca autonomie față de imaginea lui

---

[10] Cfr. BURKHARDT J., *Dalle guerre di religione al mondo dopo Vestfalia*, in *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, (direzione A. Melloni) vol II, Società Editrice il Mulino, Bologna 2017, p. 1071: „Războiul de 30 de ani, de fapt constă într-o serie de patru conflicte distincte, care de fiecare dată își iau numele de la adversarii Imperiului Habsburgic: Războiul boemo-palatin, faza daneză, războiul suedez și războiul franco-suedez. Acestor conflicte le putem adăuga în anii douăzeci ai secolului al XVII-lea, războiul de succesiune de la Mantua, care a fost un război prin procură între Franța și Habsburgi și începând din 1621, lunga și ultima fază a războiului pentru independența Țărilor de Jos, care a durat optzeci de ani." (traducerea noastră)

[11] Cfr. BURKHARDT J., *Dalle guerre di religione al mondo dopo Vestfalia*, in *Lutero. Un cristiano e la sua eredità*, p. 1083, dove dice che il problema religioso non fu determinante, mentre lo fu la formazione dello Stato.

Dumnezeu pe care religiile de secole au propus-o, fiecare după formele și expresiile ei specifice, confiscând astfel chipul lui Dumnezeu, înlocuindu-l cu iluzorii reflexii după chipul oamenilor, uitând astfel că oamenii trebuie să i se asemene lui Dumnezeu și nu invers. Nu cred că e complet greșit să ne gândim că secularizarea modernă este încheierea «sătulă» de ceea ce mai mult decât cruciadele, Jihadul și *milchemet mitzvah* (folosesc această expresie în sensul dat ei de Maimonide în lucrarea sa Legile regilor 5,1 – ca război de poruncă, război pentru Tora) a fost cauza pluriseculară de conflicte – diferitele interpretări, concepții și viziuni ale lui Dumnezeu."[12]

Iluminiștii, de exemplu, aveau astfel motive de a lua în derâdere și a refuza și relativiza o asemenea credință.[13] Între altele, în secolul al XVIII-lea, tema subiectivității conduce la aceea a libertății și a drepturilor persoanei: libertatea conștiinței, a religiei și a expresiei. Astfel de exigențe au sfârșit prin a se pune în contrast mai ales cu pretenția Bisericii Catolice de a avea în mod absolut, adevărul religios. Ca urmare religia și Bisericile au sfârșit prin a fi trecute pe locul doi.

Fără doar și poate, Iluminismul a contribuit la o cădere a credinței și mai ales a Bisericii Catolice, care, de exemplu, în secolul XIX nu a mai reușit să dialogheze cu cultura din cauza noutăților aduse de științele naturale și de studiile istorice care păreau să meargă împotriva Bibliei și

---

12 NARO M., *Religioni per la pace*, in *Regno attualità* 20/2011, 670.

13 Cfr. MACCULLOCH D., *Riforma. La divisione della casa comune europea (1490-1700)*, p. 879-880: „Care erau intențiile celor care erau mândri să se poată chema „iluminiști"? Pe de o parte Iluminismul secolului XVIII s-a ridicat efectiv împotriva Creștinismului, proclamându-se inamic al tainei și eliberator al umanității de sub jugul religiei revelate. Mare parte din toate acestea a început printr-o luptă mai mult împotriva Catolicismului decât a Creștinismului propriu-zis. E foarte important să luăm în calcul marea trădare pe care a săvârșit-o foarte catolicul Luigii al XIV-lea al Franței revocând Edictul din Nantes (…) Mare parte însă din cele pe care le-am prezentat până acum nu pornesc atât de la necredință cât de la o credință sinceră și neliniștită. Când fii Reformei sau ai Contrareformei, sau fii diasporei ebraice, se ridicau împotriva religiei din care proveneau, nu încercau să îl elimine pe Dumnezeu, ci să îl vadă într-o lumină mai adevărată." (traducere noastră) cfr. inoltre IMBRUGLIA G., *Protestantesimo e Illuminismo. 1691-1780*, in A. Melloni (direzione di) *Lutero. Un cristiano e la sua eredità 1517-2017*, vol. II, Società Editrice il Mulino, Bologna 2017, p. 1119-1133.

a explicării ei tradiționale. De-a dreptul oamenilor Bisericii li se părea că doar mergând împotriva culturii predominante le era posibil să înainteze.[14] Printre altele, Biserica nu a știut să facă diferența între iluminiștii care erau dușmanii religiei și cei care cereau doar mai multă liberate și autodeterminare. Biserica în loc să vină în întâmpinarea societății din acele timpuri a ales să îi stea împotrivă, văzând în ea doar dorința de a distruge Creștinismul însuși, fără să vrea să înțeleagă că atacul era mai ales împotriva puterii și privilegiilor sale. Nu a înțeles nici măcar dorința de autonomie pe care mulți o invocau pentru a se putea guverna în mod liber fără tutela Bisericii. Unele curente de gândire catolică, inspirându-se din Evul Mediu și din perspectiva acelui timp asupra papatului, au ajuns să propună împotriva intromisiunilor Statului, teocrația papală. Pentru Biserica noastră, rezultatul a fost lipsa înțelegerii realității contemporane, închiderea împotriva a tot și toate, inclusiv împotriva celor care dorea să găsească bazele unui dialog cu lumea modernă, opunând aspirațiilor lor legitime o opoziție destul de necruțătoare. Nu a reușit să găsească nimic mai bun decât să se întoarcă în sine însăși și să reîntărească autoritatea sa și aceea a Papei, care părea singura apărare sigură.[15]

Din cauza tuturor acestor întâmplări și comportamente începe, mai ales în lumea occidentală, să se creioneze acel mod de a privi Biserica și religiile cu neîncredere și scepticism, acel anticlericalism întâlnit și la mulți creștini și acea viziune conform căreia religia este inamica progresului și a civilizației. La înrăutățirea situației au contribuit apoi, rând pe rând, decreștinarea, laicizarea și secularizarea. Acest fel de a privi Bisericile și religiile continuă și astăzi tot mai mult, într-un context unde, din ce în ce mai puternic, indiferența este stăpână.

---

[14] Cfr. POTTMEYER H.J., *Il ruolo del Papato nel terzo millennio* (Giornale di teologia 272) ed. Queriniana, Brescia 2002, p. 54-55.

[15] Cfr. POTTMEYER H.J., *Il ruolo del Papato*, p. 56: „Expresia cea mai clară a unei conștiințe de sine de acest fel a fost *Silabo* din 1864. […] o înșiruire a erorilor moderne pe care Pius al IX-lea a publicat-o două zile după anunțul Conciliului. Roma și-ar fi dorit ca acel Conciliu să își asume documentul și să îl proclame împreună cu infailibilitatea magisteriului pontifical, ca și dogmă.” (traducerea noastră)

Aceste mărturii istorice care ne vorbesc despre opoziția noastră și lipsa de dialog cu societatea, ar trebui să ne facă să înțelegem că Biserica nu mai poate să pretindă impunerea mesajului și valorilor sale cu forța sau de sus, de pe o poziție privilegiată și de superioritate. Până la urmă, există o singură cale pentru toți: aceea de a dialoga, de a ne asuma împreună greutățile căutării, a pelerinajului comun pe calea colaborării, unității și comuniunii. Comuniune care implică, sau mai bine spus, presupune milostivirea. Trebuie să fim conștienți de aceasta și pentru faptul că avem de a face cu o lume „în criză", adică bolnavă și mai mult ca oricând în dificultate. Ce ne atrage și ce ne propunem când vrem să îi venim întru întâmpinare? Certitudinea de a avea rețete pentru vindecarea sa sau apropierea, „com-pasiunea"? Rețetele deja confecționate mai înainte de a fi experimentat tipul de boală care rănește această lume, cel mai probabil nu vor ajuta cu nimic sau mai rău ar putea agrava boala. Ceea ce este important mai presus de toate este să te apropii de bolnav, să vezi exact ce îi face rău, să îi studiezi simptomele. Trebuie și noi să pășim în boală, să o simțim în trupul nostru și să încercăm care este remediul cel mai bun.[16]

Scenariul cotidian

Deja Conciliul Vatican II, prevăzând probabilitatea mutării și a apropierii diferitelor popoare, spunea:

> „Printre principalele aspecte ale lumii de azi se numără înmulțirea relațiilor reciproce dintre oameni, la evoluția căreia contribuie mult progresul tehnic contemporan."[17]

---

[16] Cfr. SPADARO A., *Intervista a Papa Francesco*, in *La civiltà cattolica*, 2013 III, 3918 (19 settembre 2013) p. 461-462: „Eu văd clar... că ceea ce are mai mare nevoie Biserica astăzi este capacitatea de a îngriji rănile, de a încălzii inimile credincioșilor, de vecinătate, de apropiere... Prima reformă trebuie să fie aceea a comportamentului. Slujitorii Evangheliei trebuie să fie persoane în stare să încălzească inimile oamenilor, să meargă în noapte împreună cu ei, să știe să dialogheze și chiar să se coboare în noaptea lor, în întunericul lor, fără să se piardă. Poporul lui Dumnezeu vrea păstori, nu funcționari sau clerici ai Statului." (traducerea noastră)

[17] CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II, *Gaudium et spes*, 23, în https://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/.

Este vorba despre un fragment care deja de atunci atrăgea atenția asupra provocărilor pe care creștinismul le va avea datorită înmulțirii raporturilor inter-umane, al amestecării popoarelor, religiilor, culturilor și confesiunilor. O asemenea realitate plurală, de interdependență mondială e ceva nemaivăzut și nemaitrăit în precedent și tocmai de aceea face urgent apel la noi. Chiar dacă ni se pare că suntem obișnuiți cu termeni precum „globalizare", „multiculturalitate", „multireligiozitate", nu înțelegem încă în mod deplin ce presupun de fapt aceste cuvinte, ce realități indică, care va fi impactul lor asupra noastră. Multe sunt provocările culturale la care trebuie să facem față[18]. Mă gândesc de exemplu la inegalitatea globală[19] și la schimbările de generație[20]. Sunt fenomene care ar putea să ducă la negarea transcendenței, la restrângerea credinței la viața privată, la schimbarea sentimentului religios, a convingerilor morale, a sensului de apartenenză sau ne-apartenenză la Biserică.

Până la urmă, este vorba de procese aflate abia la început, a căror deznodământ nu îl putem anticipa. Suntem înaintea unui noi Babel sau a unei noi Cincizecimi? Cred că depinde de noi să găsim într-un astfel de context de interdependență și de pluralism cultural, religios și confesional, modalități potrivite de a conviețui, de a facilita integrarea, colaborarea, schimbul benefic și căutarea unității. Și toate acestea fără să

---

[18] Cfr. *EG* 61-64.

[19] Cfr. FERRETTI G., *Riformare per fedeltà*, in *Regno attualità* 65 (6/2020) p. 178: „Papa Francisc în mod profetic a mutat atenția de pe provocările Iluminismului, pe provocările sărăciei, arătând că aceasta este preocuparea pe care cu prioritate Biserica trebuie să o aibă. De la provocările Iluminismului, cu problema raportului știință – credință, imanență și transcendență, adevăr și valori absolute sau adevăr și valori relative, provocări care îi afectează pe toți și care odată cu postmodernitatea începând cu anii șaizeci sau agravat, mai ales în ceea ce privește revendicarea libertății individuale în sfera vieții sexuale, a relațiilor afective, a deciziilor în ceea ce privește viața personală: contracepția, divorțul, avortul, concubinajul, începutul și sfârșitul vieții etc. Aceste preocupări sunt mărturiile unei adevărate transformări antropologice, sau a unei profunde schimbări a cadrului de valori comune europene, schimbare care poartă la o reală schismă între valorile culturii catolice tradiționale și ale culturii celei mai răspândite." (traducerea noastră)

[20] Cfr. JAYEEL C., *Le sfide globali della Chiesa del futuro*, in *Concilium*, Courau T-M. e altri edd., *La Chiesa del futuro*, 4/2018, p. 44-57.

ne pierdem sau să slăbim identitatea noastră creștină. Este vorba de o provocare străveche și în același timp cu totul nouă. În trecut, de fapt, popoarele, statele, societățile erau în general caracterizate de supremația unei religii, care după criteriile ei proprii decidea cum să gestioneze raporturile cu minoritățile religioase. Și în zonele creștine întotdeauna confesiunea majoritară stabilea granițele exacte și statutele celorlalte confesiuni. Astăzi se dorește să se facă un pas în plus atât în ceea ce privește demnitatea omului și libertatea sa religioasă cât și relația sa cu taina lui Dumnezeu și cu planul său universal de mântuire.

Cum și de ce să dialoghezi întotdeauna, în orice caz și cu oricine

Toate acestea presupun un dialog cu omenirea întreagă, un dialog nu doar „religios" sau „ecumenic", ci și unul „intercultural" care merge mult mai departe decât simple conținuturi de credință. Trebuie să avem o confruntare a ceea ce înseamnă Dumnezeu dar și a ceea ce înțelegem prin om și natură. Dialogul dintre creștini, religii, culturi, științe și economie nu este cu nimic mai puțin important pentru obiectivul pe care îl țintim, acela de a găsi sensul a ceea ce trăim acum, acela de a regândi comuniunea noastră eclezială. Acest dialog este de fapt fundamentul însuși a ceea ce dorim să facem.

Credința, ca dar a lui Dumnezeu, cere de la noi toți, creștinii, un fel de a fi smerit prin care să căutăm și să așteptăm ceea ce Domnul ne spune prin viața de zi cu zi. Nu știu dacă noi umplem istoria sau istoria ne umple pe noi, dar în orice caz ea este casa noastră, mediul nostru, ambientul în care ne este dat să trăim, să creștem și să construim. Este însă fundamentală «privirea ucenicului misionar care se „hrănește din lumina și puterea Spiritului Sfânt»[21]," pentru a putea înțelege ceea ce trăim. Fără ajutorul Lui, nu am avea puterea și lumina necesare credinței în planul de mântuire a lui Dumnezeu și nu am putea să îl împlinim.[22]

---

[21] *EG* 50.

[22] *Cfr*. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 5, in *EV* 1/877.

Biserica va fi „semn și sacrament universal al mântuirii", în măsura în care este ascultătoare Spiritului și adoptă același mod de viață ca și Hristos care a renunțat la toate prerogativele sale. De aici provine o „cale" de dialog care nu poate niciodată să vină de la sine, ci trebuie să fie în permanență motivată și programată cu deosebită atenție pentru a evita monologul fără sens și obosirea celor care ne ascultă și chiar a noastră care am sfârși prin a repeta aceleași lucruri. Părtășia ar trebui să fie cuvântul la ordinea zilei pentru cei care îl caută pe Dumnezeu și sensul vieții. Mozaicul și puzzle-ul sunt alcătuite din multe bucăți.

A dialoga cu Bisericile, religiile, culturile, tradițiile și cu societatea înseamnă a privi în față realitatea în toată complexitatea ei, înseamnă a o trăi, a o experimenta, a simți din lăuntrul ei care trebuie să fie răspunsurile cele mai potrivite la problemele sale. Este esențial să mergem împreună cu omenirea, să fim solidari și să pornim de pe o poziției de egalitate și nu de pe o poziție privilegiată[23]. Doar astfel ne putem gândi la a trăi comuniunea: călătorind împreună, favorizând cunoașterea reciprocă, eliminând prejudecățile, fiind părtași greutăților și încercărilor și căutând strategii pentru a ajunge mai bine la obiectivele pe care ni le propunem. Astfel descoperim că rațiunea dintâi a oricărui efort pe care îl facem pentru unitate, pace și dreptate este faptul că Dumnezeu ne este tuturor Tată iar noi toți suntem frați și surori.

> „Credința îl face pe credincios să vadă în celălalt un frate de susținut și de iubit. De credința în Dumnezeu, care a creat universul, creaturile și toate ființele umane – egale prin Milostivirea Sa –, credinciosul este chemat să exprime această fraternitate umană,

[23] *Cfr*. CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II, Gaudium et Spes, 1, in *https://www.magisteriu.ro/gaudium-et-spes-1965/*: „BUCURIA ȘI SPERANȚA, tristețea și angoasa oamenilor de azi, mai ales ale săracilor și ale tuturor celor care suferă, sunt și bucuria și speranța, tristețea și angoasa ucenicilor lui Cristos și nu există nimic cu adevărat omenesc care să nu aibă ecou în inimile lor. Într-adevăr, comunitatea lor este alcătuită din oameni care, adunați laolaltă în Cristos, sunt călăuziți de Duhul Sfânt în peregrinarea spre împărăția Tatălui și au primit mesajul de mântuire ce trebuie vestit tuturor. Prin urmare, această comunitate se recunoaște în mod real și intim solidară cu neamul omenesc și cu istoria lui. „

salvgardând creația și tot universul și susținând fiecare persoană, în special pe cele mai nevoiașe și sărace."[24]

A dialoga la toate nivelele și cu toți, acest fel fundamental de a fi, în primul rând descoperă și întărește credința, descoperind chipul lui Dumnezeu întipărit pretutindeni cu claritate și dărnicie. Totul este până la urmă o mărturie a Sa și totul depinde de El. Chipul lui Dumnezeu trebuie căutat în făptuirea sa care ne precedă și ne ocrotește, lucrând în lume și în istorie. Chipul Său, nu ne aparține, noi îl căutăm, îl urmăm. Dragostea lui este atât de universală încât nu poate să fie altfel decât plurală și diferită de a noastră.

Conciliul Vatican II, prin declarația *Nostra aetate* ne cheamă la dialogul cu toți oamenii, pornind de la originea noastră comună și de la țelul nostru final, care sunt în Dumnezeu. Împărăția lui Dumnezeu fiind universală este pentru toți fără distincție, iar El ca și Creator și Părinte este întru toți.

„Într-adevăr, toate popoarele alcătuiesc o singură comunitate; au o sigură origine, căci Dumnezeu a rânduit neamul omenesc să locuiască toată fața pământului; au, de asemenea, un singur scop ultim, pe Dumnezeu, a cărui providență, ale cărui dovezi de bunătate și planuri de mântuire îi îmbrățișează pe toți, până când cei aleși se vor aduna în cetatea sfântă, luminată de slava lui Dumnezeu, unde toate neamurile vor umbla în lumina lui."[25]

La aceste motive mai putem adăuga unul: doar dialogând putem vesti mesajul creștin și îi putem arăta frumusețea, în măsura în care suntem capabili să fim părtași vieții celorlalți, să îi ascultăm, să le primim valorile și să ascultăm diferitele puncte de vedere, lucrând împreună cu ei pentru pace și dreptate[26]. Trebuie să facem toate aceste fără să căutăm

---

[24] PAPA FRANCISC și AL-TAYYEB Ahmad (Marele Imam al Al-Azhar), Document despre fraternitatea umană pentru pacea mondială și conviețuirea comună, Prefața, Abu Dhabi, 4 februarie 2019: https://www.magisteriu.ro/document-despre-fraternitatea-umana-pentru-pacea-mondiala-si-convietuirea-comuna-2019/

[25] CONCILIUL VATICAN II, *Nostra Aetate*, 1, în *https://www.magisteriu.ro/nostra-aetate-1965/*.

[26] Cfr. *EG* 250, https://www.magisteriu.ro/evangelii-gaudium-2013/: „O atitudine de deschidere în adevăr și în iubire trebuie să caracterizeze dialogul cu credincioșii din

un sincretism conciliant, care să se muleze cu orice preț trecând de orice dificultate și tensiune, ci anunțând și mărturisind cu claritate și curaj credința noastră.

> „În acest dialog, mereu afabil și cordial, nu trebuie să se neglijeze niciodată legătura esențială dintre dialog și vestire care face ca Biserica să mențină și să intensifice relațiile cu necreștinii. Un sincretism conciliant ar fi în ultimă analiză un totalitarism al celor care pretind să concilieze făcând abstracție de valori care îi transcend și peste care nu sunt stăpâni. Adevărata deschidere implică menținerea fermă în propriile convingeri mai profunde, cu o identitate clară și bucuroasă, dar deschiși „la înțelegerea convingerilor celuilalt" și „știind că dialogul poate îmbogăți pe fiecare". Nu ne folosește o deschidere diplomatică, ce spune „da" la orice pentru a evita problemele, pentru că ar fi un mod de a-l înșela pe celălalt și de a-i nega binele pe care unul l-a primit ca pe un dar care trebuie împărtășit cu generozitate. Evanghelizarea și dialogul interreligios, departe de a fi opuse, se susțin și se alimentează reciproc".[27]

Trebuie să fim conștienți, mai ales acum, că nu este posibil să renunțăm la universalitatea religiei noastre dar aceasta trebuie înțeleasă nu în mod exclusivist ci în mod inclusiv, universul nostru religios nefiind străin față de cel al altora, ci în fața diferențelor fiind chemați la a merge și mai în adânc.[28] Când întâlnim alte imagini ale divinului, ale adevărului,

---

religiile necreștine, în pofida diferitelor obstacole și dificultăți, îndeosebi fundamentalisme de ambele părți. Acest dialog interreligios este o condiție necesară pentru pacea în lume și de aceea constituie o îndatorire pentru creștini, ca și pentru celelalte comunități religioase. Acest dialog este în primul rând o conversație despre viața umană sau pur și simplu, așa cum propun episcopii din India „o atitudine de deschidere spre ei, împărtășind bucuriile și necazurile lor". Astfel învățăm să-i acceptăm pe ceilalți în modul lor diferit de a fi, de a gândi și de a se exprima. Cu această metodă, vom putea asuma împreună datoria de a sluji dreptatea și pacea, care va trebui să devină un criteriu fundamental al oricărui schimb. Un dialog în care să se caute pacea socială și dreptatea este în el însuși, dincolo de aspectul pur pragmatic, o angajare etică ce creează noi condiții sociale. Eforturile în jurul unei teme specifice se pot transforma într-un proces în care, prin ascultarea celuilalt, ambele părți pot fi purificate și îmbogățite. De aceea, și aceste eforturi pot să aibă semnificația de iubire față de adevăr."

[27] *EG* 251.

[28] Cfr. *Nostra aetate*, 2, in *https://www.magisteriu.ro/nostra-aetate-1965/*: „Biserica Catolică nu respinge nimic din ce este adevărat și sfânt în aceste religii. Ea privește cu un respect sincer

ale mântuirii, acestea ne trimit întotdeauna *dincolo*, către Cel ce e *dincolo*, Cel ce e *„Altul”*. Dialogul nu e atât o tactică pe care să o adoptăm ci ușa care ne conduce la a ieși din noi înșine și a ne întâlni cu adevărul. Acesta trebuie să fie modul de raportare fundamental al credinciosului care e conștient că Dumnezeu este Stăpânul istoriei și că Spiritul Sfânt stă la temelia credinței noastre și a oricărei cunoașteri a lui Dumnezeu și deci este eroul principal al misiunii Bisericii. Doar cine dialoghează poate spera să ajungă la credința ca răspuns a lui Dumnezeu care îi vorbește, și această posibilitate a fost lăsată de Dumnezeu pretutindeni, pentru că El vrea să primească toți oamenii la părtășia cu El.

Lumea întreagă ne vorbește despre El și despre purtarea Sa de grijă. Dacă suntem convinși că Dumnezeu conduce lumea, înțelegem și cum pătrunzând tainele realității și ale istoriei ne lăsăm purtați de Dumnezeu. E ca și cum am pășii pe urmele pe care El însuși le-a lăsat pentru a fi găsit. Cuvântul unic și definitiv ne-a fost revelat în Fiul, întru care găsim calea de a-i răspunde, de a-l cunoaște și de a-l iubi pe Tatăl.[29]

---

la acele moduri de a acționa și a trăi, la acele reguli și doctrine care, deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea însăși crede și povățuiește, reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii.”; cfr. PCPUC, *Visione di Chiesa: risposta cattolica (seconda parte)*, in *Regno documenti* 65 (9/2020) p. 292.

29 *Cfr*. PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/193; cfr. PCPUC, *Visione di Chiesa: risposta cattolica*, p. 292: Totuși, calea către o abordare mai pozitivă a dialogului interreligios – pe care au pornit deja de câteva decenii diferite organisme ecumenice – este amintită în „Biserica” ca o temă inevitabilă pentru fiecare confesiune creștină: „Invitarea celorlalți la plinătatea vieții în Hristos este o manifestare a iubirii respectuoase.” (traducerea noastră) (*La Chiesa*, n. 60; *Regno-doc.* 19,2013,596). Cum a afirmat Papa Francisc în *Evangelii gaudium* n. 14, citând pe Benedict al XVI-lea: „Biserica nu crește prin prozelitism ci „prin atracție”.” (traducerea noastră) (*Regno-doc.* 21,2013,644). Nu mai puțin noi, ca și catolici, simțim că este foarte important să continuăm să reafirmăm cu claritate credința noastră în Hristos ca și unicul mântuitor al lumii. În timpul jubileului din anul 2000 această clarificare a fost făcută de declarația *Dominus Iesus* care a subliniat că din cauza „relației singulare și unice pe care Biserica o are cu Împărăția lui Dumnezeu între oameni, care este în ființa sa Împărăția lui Hristos Mântuitorul universal, este clar că ar fi contrar credinței catolice să considerăm Biserica ca una din căile mântuirii alături de cele ale celorlalte religii care ar fi complementare Bisericii, sau chiar ființial echivalente cu ea, chiar dacă convergând cu aceasta spre Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu. (traducerea noastră) (n. 21; *EV* 19/1193). Un astfel de refuz al relativismului interreligios nu contrazice în nici un fel învățătura catolică că Dumnezeu „nu încetează să se facă prezent în multe moduri nu doar

Dialogul este calea care provine din Dumnezeu și ne duce la El. Paul al VI-lea a numit dialog însăși misiunea bisericii, care e prin firea ei vestitoare a Evangheliei (cfr. Mt 28,19), subliniind astfel faptul că iubirea bisericii pentru umanitate se face cuvânt, mesaj, convorbire, se face „cuvânt" întrupat,

> „Biserica trebuie să intre în dialog cu lumea în care viețuiește. Biserica se face cuvânt; Biserica se face mesaj; Biserica se face convorbire."[30]

urmând tocmai raportul dialogic pe care același Dumnezeu Tatăl l-a instituit cu umanitatea prin Fiul Său. Din această relație avem noi modalitățile de a intra în legătură cu lumea[31]. Misiunea evanghelizatoare a bisericii trebuie să se facă dialog pentru că ea trebuie să pornească de la iubire și nu de la nevoia de a-și măsura realizările și meritele, este chemare de iubire și nu obligație de a accepta cât i se propune, este dialog pentru că biserica nu dorește să se închidă în ea însăși în raport cu lumea, nu vrea să aibă asupra lumii o „influență preponderentă" și nici să „exercite o dominație teocratică" ci mai degrabă încearcă să se adapteze la felul de a fi al interlocutorului."[32]

Atenția detaliată la caracteristicile dialogului trebuie să ne facă atenți la valoarea sa fundamentală, pentru că el este esențial pentru a descoperi noi elemente de adevăr.

> „Prin dialog descoperim cât de diferite sunt căile care ne duc la lumina credinței, și cum este posibil să le facem să conveargă întru același țel. Chiar dacă divergente, ele pot deveni complementare, împingând gândirea noastră în afara cărărilor bătătorite și obligându-o să adâncească cercetările sale, să își înnoiască manifestările. Dialectica acestui exercițiu de gândire și de răbdare ne va face să descoperim elemente de adevăr și în opiniile altora, ne

---

unor persoane, ci chiar și la întregi popoare prin bogățiile lor spirituale, dintre care religiile sunt expresiile principale și esențiale, chiar dacă conțin „lacune, insuficiențe și erori"." (traducerea noastră) (*Redemptoris missio,* n. 55; *EV* 12/656).

30 *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/192. (traducerea noastră)

31 *Cfr*. *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/194-195.

32 *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/195. (traducerea noastră)

> va obliga să exprimăm cu multă fidelitate învățătura noastră și ne va da merite pentru nevoința de a ne expune obiecțiilor altora, asimilării lente din partea celorlalți. Ne va face înțelepți, ne va face maeștri."[33]

Aici se naște spontan un dubiu, o neliniște, o preocupare pentru un anumit relativism și sincretism care ar putea să provină dintr-o exagerată expunere la diferitele situații și contexte.

> „Până la ce punct Biserica trebuie să se modeleze după circumstanțele istorice și locale în care își desfășoară misiunea? Cum trebuie să se întrarmeze împotriva pericolului unui relativism care să atingă credincioșia ei dogmatică și morală? Dar cum să se facă potrivită tuturor, cum să îi apropie pe toți, cum să îi salveze pe toți, după cum spune Apostolul: „M-am făcut tuturor toate, ca să îi mântuiesc pe toți"? Lumea nu se mântuiește din exterior; e nevoie ca precum Cuvântul lui Dumnezeu care s-a făcut om, să pătrundem, într-o anumită măsură, în însăși modul de viață al celor cărora dorim să le aducem mesajul lui Hristos. Trebuie să condividem, fără să punem distanțe create de privilegii, sau să construim bariere printr-un limbaj de neînțeles. Dacă vrem să fim ascultați și înțeleși să luăm obiceiurile comune, omenești și oneste, mai ales acelea ale celor mai mici. E necesar ca mai înainte de a vorbi, să ascultăm vocea sau mai bine zis, inima omului. Să înțelegem [specificul locului], pe cât este posibil să îl respectăm și unde merită să îl urmăm. E necesar să ne facem frați cu oamenii tocmai prin faptul că vrem să le devenim păstori, părinți și maeștrii. Climatul dialogului este prietenia, sau și mai mult, servirea. Toate acestea ar trebui să le studiem și practicăm după exemplul și regula pe care Hristos ne-a lăsat."[34]

Până la urmă, Biserica trebuie să dialogheze cu toți pentru că „nimeni nu este străin de inima ei. Nimeni nu îi este indiferent în slujirea ei. Nimeni nu îi este dușman dacă nu vrea să îi fie. Nu în zadar ea se cheamă catolică, nu în zadar e însărcinată să promoveze în lume unitatea, dragostea și pacea."[35] Iată deci schițată misiunea Bisericii, vastitatea câmpului ei de acțiune pusă față în față cu capacitățile ei, conștiința

---

[33] *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/197. (traducerea noastră)

[34] *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/198. (traducerea noastră)

[35] *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/200.

neputinței și fragilității ei unite cu înțelegerea faptului că credința nu poate fi decât darul lui Dumnezeu și în nici un caz rodul eforturilor ei. Dar cu toate acestea ea nu poate și nu trebuie să se oprească pentru că știe că este sământă, ferment, sare și lumină a lumii.[36] Și tocmai privind la aceasta, Paul al VI-lea rezumă prin imaginea a patru cercuri concentrice spațiile dialogului proprii Bisericii.

În primul rând, ea trebuie să dialogheze cu: umanul, pentru că „tot ceea ce e omenesc ne privește... Oriunde este omul în căutare spre a se înțelege pe sine însuși și lumea, noi putem să comunicăm cu el... dacă în om se află *un suflet prin fire creștin,* noi dorim să îl cinstim prin respectul nostru și prin vorbirea noastră cu el"[37]; apoi trebuie să dialogheze cu cei ce cred în Dumnezeu și cu religiile acestora pentru că deși nu le împărtășim „nu vrem să le refuzăm respectul și recunoașterea noastră față de valorile spirituale și morale pe care diferitele confesiuni necreștine le au; dorim alături de ele să promovăm și să apărăm idealurile care pot fi comune în ceea ce privește libertatea religioasă, fraternitatea umană, cultura bună, ajutorarea socială și ordinea civilă. În funcție de aceste idealuri comune, din partea noastră este posibil un dialog și noi nu ne vom sustrage a-l oferi, acolo unde, în leal și reciproc respect, acesta va fi primit"[38]; de asemenea dialogăm cu frații creștini din celelalte Biserici, bazându-ne întotdeauna pe „principiul: evidențiem în primul rând ceea ce avem în comun, înainte de a vedea ceea ce ne desparte"[39]. Apoi, la urmă, avem dialogul „domestic", acela din interiorul Bisericii Catolice, un dialog „intens și familial" în măsura în care este marcat de deplină iubire și de ascultare, fără ca prin aceasta să se dorească impunerea unor limite în ceea ce privește tematica dialogului.[40]

---

36 Cfr. *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/200.
37 *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/201.
38 *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/205.
39 *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/206.
40 *Ecclesiam suam*, in *EV* 2/208-210.

În dialog cu omenirea, asumând istoria

Care este sensul tuturor acestor transformări? Din moment ce e imposibil deja să mai trăiești într-o cultură și într-o lume delimitate de granițe precise și de grupuri teritoriale, trebuie să ne întrebăm cum ne putem lăsa învățați cu folos de această transformare continuă și inevitabilă pentru a nu ne limita la a o trăi în mod pasiv sau la o simți ca pe o amenințare.

> „Ne pândește mereu pericolul de a trăi într-un laborator. Credința noastră nu este o credință de laborator ci una de drum, o credință a istoriei. Dumnezeu s-a descoperit ca istorie vie nu ca un compendiu de adevăruri abstracte. Eu mă tem de laboratoare fiindcă în laborator se iau problemele și se duc în casa ta proprie pentru a le domesticii, pentru a le vopsi, scoțându-le din contextul lor. Nu trebuie să luăm cu noi acasă granițele ci trebuie să trăim la frontiere, să fim îndrăzneți."[41]

Dacă Dumnezeu se descoperă în istorie, atunci prima noastră datorie este să ne afundăm întru ea, să o privim așa cum e, așa cum se arată și așa cum este trăită și simțită de societate. Trebuie să o trăim ca pe o permanentă revelare a tainei lui Dumnezeu și a chipului lui Hristos, care se identifică cu aceia care îl caută și îl invocă chiar fără să îl cunoască, având foame de dreptate și adevăr. Nu putem să presupunem că avem deja răspunsurile pregătite la întrebările care se nasc și nici că putem să le avem stând la birou. Trebuie să le căutăm împreună, muncind din greu, străduindu-ne să înțelegem rostul a ceea ce se întâmplă, având răbdare dacă soluțiile nu vin imediat sau dacă ne aflăm în dificultate când vrem să înțelegem și explicăm diferite fenomene și feluri de a simți. Mergem împreună cu omenirea și ziua și noaptea, suntem căutători și trebuie să așteptăm ca Adevărul să vină la noi și să ni se descopere.

---

41 SPADARO A., *Intervista a Papa Francesco*, p. 474. (traducerea noastră)

Nu doar Creștinismul, ci toate religiile și tradițiile culturale sunt chemate la dezbatere, la construirea unei case comune folosind dintre cele mai diferite materiale și bazându-se pe criterii diferite. Nici o religie sau civilizație nu mai poate astăzi să mai pretindă să se impună în fața altora în numele valorilor sale superioare.[42]

O reală piedică este pusă în cale de societatea nouă care tot mai puțin are de a face cu religia. Chiar Biserica noastră chiar dacă pentru uni încă mai are rolul ei de îndrumătoare a societății, pentru alții ea nu mai este credibilă și nu mai este percepută ca un punct de referință esențial. În multe părți ale lumii, ea trece printr-o mare criză de credibilitate din cauza scandalurilor, din cauza că este prea misogină și clericalistă. Ce să mai vorbim de faptul că mare parte din omenire nu cunoaște revelația creștină. Chiar unele valori „creștine" promovate de către civilizația occidentală nu mai sunt văzute ca universale. Printre altele, întâlnirea cu celelalte culturi ne-a făcut conștienți de faptul că raportul dintre persoană, societate și lume este diferit de cel al nostru, tipic occidental.[43] Este deci fundamental pentru religii și pentru Creștinism să fie sarea și frământătura dinăuntrul societății și al vieții pentru a da gust și a face să

---

[42] Cfr. JOBLIN J., *L'identità cristiana in una società globale e plurale*, in *La Civiltà cattolica* 2018 I, 4025 p. 442-443: „Etica viitoarei societăți universale necesită un sens comun al acestor valori, care nu poate să fie acela dat de una dintre civilizațiile sau religiile prezente. Concilierea dintre fidelitatea față de tradiții și universalitatea valorilor este o provocare lansată, acum, tuturor societăților, o provocare intensă mai ales pentru Biserică, care se proclamă universală, chiar dacă pare a fi legată de cultura occidentală." (traducerea noastră)

[43] JOBLIN J., *L'identità cristiana in una società globale e plurale*, p. 450: „Marile noțiuni ale binelui comun: solidaritatea, siguranța, identitatea, fericirea și așa mai departe, nu mai sunt în stare să normeze relațiile dintre oameni, pentru că valoarea lor universală este pusă în discuție de complexitatea situațiilor. Pare să domine refuzul valorilor pe care civilizația occidentală le-a considerat dintotdeauna ca evidente, aceasta pentru că această civilizație nu este altceva decât produsul uneia din multele antropologii. Universalitatea civilizației occidentale a atins un punct de la care nu se mai poate întoarce fiindcă popoarele din Africa, America și Asia nu își vor mai însuși filozofia grecească și vor continua să reflecteze fundamentându-se pe alte viziuni care să explice lumea. (...) Creștinismul întâlnește deja civilizații care percep într-un mod esențialmente diferit față de cel occidental, relația individului cu societatea și cu lumea din afară. Ele nu doresc să transforme lumea și să o supună aspirațiilor omului ci să îl adapteze pe om la lumea în care se află, lume care îi depășește puterile.

crească aluatul, pentru a merge dincolo de temerile economice, de profitul pur și de jocurile de putere.

Dialog ecumenic

Având în vedere sarcina deloc ușoară pe care o avem de înfruntat, logic ar fi ca toți creștinii să înțeleagă cât de util este să lucrăm împreună pentru unitatea Bisericii. O astfel de implicare, dincolo de faptul că împlinește voia lui Dumnezeu, nu încearcă să se asigure împotriva celorlalți, ci să răspundă cât mai bine la nevoile umanității[44] și să facă cât mai credibil mesajul evanghelic. Ciudat este că încă ne este atât de greu să înțelegem cât de convenabil este să ne unim forțele având în vedere că deja parțial suntem uniți prin patrimoniul nostru comun și pentru că suntem toți pelerini lucrători ai unei Biserici *„semper reformanda”*.

> „Angajarea ecumenică răspunde la rugăciunea Domnului Isus care cere ca „toți să fie una” (In 17,21). Credibilitatea vestirii creștine ar fi mult mai mare dacă creștinii ar depăși diviziunile lor și Biserica ar realiza „deplina catolicitate, ce-i este proprie, în acei fii ai săi care, deși îi aparțin prin Botez, sunt despărțiți de comuniunea deplină cu ea”[192]. Avem nevoie să ne amintim mereu că suntem pelerini, călătorim împreună. În acest scop trebuie să ne încredințăm inima tovarășului de drum fără suspiciuni, fără neîncrederi și să privim înainte de toate la ceea ce căutăm cu toții: pacea pe chipul unicului Dumnezeu. A ne încredința celuilalt este o artă, pacea este o artă. Isus ne-a spus: „Fericiți făcătorii de pace” (Mt 5,9). În această angajare, și între noi, se împlinește vechea profeție: „Vor schimba săbiile lor în fiare de plug” (Is 2,4).”[45]

Pentru o adevărată ecleziologie de comuniune nu este suficient doar „dialogul domestic” dintre noi catolicii. Este necesar un dialog mult mai amplu, mai complet, între toți cei ce cred în Hristos. Altfel noi creștinii nu putem să facem văzută realitatea Împărăției lui Dumnezeu

---

[44] *EG* 245: „În această lumină, ecumenismul este un aport la unitatea familiei umane.” (traducerea noastră)

[45] *EG* 244.

care se materializează în mijlocul nostru, predica noastră nu este credibilă, nu este eficace. Nu este cu putință să anunți o realitate mântuitoare care transformă și reface lumea, dacă acea realitate nu reușește să plăsmuiască și să transforme comunitatea credincioșilor. Nu vom fi niciodată luminători sau sare a pământului dacă nu răspândim lumină și dacă nu dăm gust vieții.

> „Lumea este sfâșiată de războaie și de violență sau rănită de un individualism larg răspândit, care împarte ființele umane și le asmute una împotriva alteia ca să urmărească propria bunăstare. În diferite țări învie conflicte și vechi diviziuni care se credeau întrucâtva depășite. Creștinilor din toate comunitățile din lume doresc să le cer în special o mărturie de comuniune fraternă care să devină atrăgătoare și luminoasă. Fie ca toți să poată admira cum vă îngrijiți unii de alții, cum vă încurajați reciproc și cum vă sprijiniți: „Prin aceasta vor recunoaște toți că sunteți discipolii mei: dacă aveți dragoste unii față de alții" (In 13,35). Este ceea ce a cerut Isus în rugăciune fierbinte Tatălui: „Să fie una… în noi… pentru ca lumea să creadă" (In 17,21). Atenție la ispita invidiei! Suntem în aceeași barcă și mergem spre același port! Să cerem harul de a ne bucura de roadele celorlalți, care sunt ale tuturor."[46]

Adesea prin rivalitățile dintre noi înmulțim violența, punem hulă peste hulă și astfel ne împiedicăm pe noi înșine să vedem în ceilalți ceea ce Spiritul a construit prin ei.[47] Din păcate ne arătăm a fi o casă împărțită

---

[46] *EG* 99; cfr. inoltre *ibid*. 246.

[47] Cfr. *EG*: „246. Dată fiind gravitatea contramărturiei diviziunii dintre creștini, îndeosebi în Asia și Africa, devine urgentă căutarea de parcursuri de unitate. Misionarii din acele continente menționează în mod repetat criticile, plângerile și batjocurile pe care le primesc din cauza scandalului creștinilor divizați. Dacă ne concentrăm asupra convingerilor care ne unesc și ne amintim de principiul ierarhiei adevărurilor, vom putea merge repede spre forme comune de vestire, de slujire și de mărturie. Mulțimea imensă care n-a primit vestirea lui Isus Cristos nu poate să ne lase indiferenți. De aceea, angajarea pentru o unitate care să ușureze primirea lui Isus Cristos încetează să fie simplă diplomație sau o îndeplinire forțată, pentru a se transforma într-o cale a evanghelizării de care nu se poate face abstracție. Semnele diviziunii dintre creștini în țări care deja sunt sfâșiate de violență adaugă altă violență din partea celor care ar trebui să fie un ferment activ de pace. Sunt multe și atât de prețioase lucrurile care ne unesc! Și dacă realmente credem în acțiunea liberă și generoasă a Duhului, câte lucruri putem învăța unii de la alții! Nu este vorba numai de a primi informații despre alții pentru a-i cunoaște mai bine, ci de a aduna ceea

în ea însăși, o locuință fragilă, o casă care nu poate sta în picioare în fața asaltului inamicilor și a împotrivirilor. Devenim ridicoli cu pretențiile noastre. Un pericol și mai mare vine din diviziunea noastră, care nu ne lasă să vedem cu claritate și în întregime nici taina lui Dumnezeu, nici comorile Bisericii și astfel riscăm mereu să trăim și să mărturisim ceea ce cunoaștem doar în parte și ceea ce astfel nu se poate arăta așa cum este, cu toată frumusețea și puterea pe care o poartă. Tocmai din această cauză dialogul ecumenic trebuie să devină o parte permanentă a acțiunilor noastre[48], dar câte bariere încă de depășit, câte prejudecăți de combătut, răni și resentimente de vindecat ... și când te gândești că toți suntem pelerini în căutarea plinătății, dar o căutăm cel mai adesea ca străini unul de altul și nu de puține ori ca adevărați dușmani.

Mi se pare important în acest context să privim la modurile specifice prin care papa își desfășoară slujirea sa ecumenică: prin gesturile simbolice și prin întâlnirile frățești care sunt pentru el parte esențială din calea spre unitate.[49] E ca și cum Papa Francisc ar vrea să ne facă să înțelegem că ecumenismul mai mult decât de cuvinte și principii deja clarificate în multe documente, este făcut din întâlniri, din cunoaștere reciprocă, din prietenie; poate că toate acestea pot dărâma zidurile diviziunii cu mai multă rapiditate decât multele documente stilate. Nu vrea să micșoreze importanța acestora și nici nu dorește să uităm sau să subestimăm multele și marile chestiuni încă de clarificat, spune doar că acestea trebuie să vină mai apoi, după ce prin întâlnire arătăm că am

---

ce Duhul a semănat în ei ca un dar și pentru noi. Ca să dau un singur exemplu, în dialogul cu frații ortodocși, noi, catolicii, avem oportunitatea de a învăța mai mult despre semnificația colegialității episcopale și despre experiența sinodalității. Printr-un schimb de daruri, Duhul poate să ne conducă tot mai mult la adevăr și la bine."

48 IOAN PAUL II, *Ut unum sint*, 20, în *https://www.magisteriu.ro/ut-unum-sint-1995/*: „Rezultă fără echivoc că ecumenismul, mișcarea în favoarea unității creștinilor, nu e numai o „adăugire" oarecare la activitatea tradițională a Bisericii. Dimpotrivă, el face parte în mod organic din viața și acțiunea ei și trebuie, prin urmare, să străbată acest ansamblu și să fie rodul unui pom care, sănătos și falnic, crește până la deplina dezvoltare."

49 Cfr. DE MARCHI B., *Evangelii Gaudium ed ecumenismo*, in *Ad Gentes* 18 (2/2014) p. 174-187; DESTIVELLE H., *Le Pape François et l'unité des chrétiens. Un oecuménisme en chemin*, in *Istina* LX (2015) p. 7-40.

început să depășim distanțele dintre noi. Mai întâi de toate este întâlnirea cu celălalt, cu un frate cu care am în comun aceeași origine.[50] Aceasta va face ca și dialogul ecumenic să fie mai prolific, evitând subtilități care să vină de la lipsa de încredere. Astfel reușim să înțelegem mai bine și să respectăm diferențele care vor rămâne chiar după ce am reușit să ajungem la unitate.

Dialogul nu este în primul rând un schimb de informații prin care încercăm să lămurim ceva și cu atât mai puțin nu este o confruntare, o provocare în care să arătăm cine are dreptate. Dialogul este mai degrabă o „cultură a întâlnirii", un dialog al vieții, o reciprocă ascultare, un pelerinaj în căutarea Spiritului sau a Cuvântului Dumnezeiesc prezenți pretutindeni, in pelerinaj care are loc pe diferite nivele și în forme diferite de exprimare, realizat și de persoane singure și de grupuri. Este nevoie de reciprocitate. Toi sunt parteneri de dialog. Ecumenismul se face creând legături de prietenie, de încredere reciprocă, prin care se ajunge până într-acolo încât putem să ne bizuim unul pe altul, putem să ne încredințăm celuilalt. Toate acestea nu se pot naște în laborator și nu se pot realiza prin documente ci doar întâlnindu-ne realmente. În acest sens pacea și adevărul sunt lucrări artizanale, se materializează zi după zi prin experiența vieții cotidiene.

Este clar că Papa prin aceste întâlniri trăiește sentimentul apartenenței sale la o Biserică care iese în întâmpinare. Mersul său este o ieșire din sine pentru a-i întâlni pe frați, pe cei ce îi stau înainte sau alături. Este un prim contact din care să iasă scânteia unor legături tot mai profunde. După Papa Francisc, unitatea nu ne așteaptă la capătul unui drum făcut în cine știe ce fel, ci este o realitate pe care o construim împreună zi după zi. Practic, prin întâlniri se promovează dialogul iubirii care pregătește și ajută dialogul adevărului.

Conștientizarea situației tragice din zilele noastre, în care se scufundă societatea noastră tot mai globalizată și mai pluralistă, ar trebui să ne facă să simțim mai mult urgența implicării la care suntem chemați

[50] Cfr. DE MARCHI B., *Evangelii Gaudium ed ecumenismo*, p. 176-178.

ca și creștini. Mai mult decât alții, trebuie să înțelegem nevoia de a ne raporta cu responsabilitate la diferitele probleme care cer o soluție. Bisericile ar trebui să înțeleagă tot mai mult nevoia de a-și uni forțele pentru a putea da atât o contribuție majoră la soluționarea dificultăților întâmpinate de societatea umană cât și o mărturie creștină care să fie dată într-un singur și puternic glas, pentru a fi auzit și pentru ca astfel să dea sens multitudinii limbilor. Ar fi cu adevărat vestirea speranței într-o lume care stă să se schimbe, un strigăt de victorie asupra fragmentărilor și diviziunilor. Tocmai pentru că este vestire și reală edificare a Împărăției lui Dumnezeu, creștinismul prin ecumenism oferă o puternică contribuție mărturiei și credinței creștine. Astfel se așază în prima linie față de problemele lumii. Așa cum știm, dincolo de toate schimbările care au avut, și încă au loc în societatea noastră, e tot mai clară interdependența dintre toate popoarele și continentele, de aceea devenim tot mai conștienți că „avem înainte ori un viitor comun ori o implacabilă soartă comună.”[51]

Există o mărturie creștină care ar putea mărturisi cu o singura și puternică voce: martiriul multor creștini. Din păcate însă glasul lor este încă prea slab pentru că prea des sunt pomeniți ca o comoară a unei biserici împotriva alteia. Doar dacă ne raportăm la ei ca la un tezaur comun se va împlini convingerea lui Ioan Paul al II-lea: „Acea *communio sanctorum* vorbește cu un glas mai puternic decât factorii diviziunii.”[52] Dar pentru a ajunge la acest „ecumenism al sfinților, al martirilor” e nevoie de un „dialog al metanoiei”, în care se află de fapt fundamentul lăuntric al dialogului ecumenic. Într-un astfel de dialog, care se realizează în fața lui Dumnezeu, fiecare trebuie sa își caute propriile greșeli, să își mărturisească vinovățiile și să se lase în mâinile Celui ce este Mijlocitor la Tatăl, Isus Hristos.”[53] Doar așa vom reuși sa înțelegem că valoarea amintirii martirilor constă tocmai în acea direcție pe care ei ne-o indică, către Hristos, către Tatăl.

---

[51] Gruppo Misto Di Lavoro Fra La Chiesa Cattolica e Il Consiglio Ecumenico delle Chiese, Documento *La testimonianza comune*, 1, in *EO* 1/996.

[52] *TMA* 37, in EV 14/ 1783.

[53] *UUS* 82, în https://www.magisteriu.ro/ut-unum-sint-1995/

> „În ciuda dramei dezbinării, acești frați au păstrat în ei un atașament atât de radical și de absolut față de Cristos și față de Tatăl încât au putut merge până la vărsarea sângelui."[54]

De aceea martirii aparțin tuturor bisericilor. Ei sunt ai lui Hristos. El este originea sfințeniei lor, Lui îi aparține puterea mărturiei lor extraordinare și ultime, căci din credincioșie față de El și-au jertfit viața. Lui Hristos trebuie să îi mulțumim pentru minunățiile pe care le lucrează și pentru forța pe care știe să o insufle.[55] Între altele, cu martirii diferitelor bisericii ne unește Botezul „și chiar o adevărată unire în Duhul Sfânt, care cu darurile și harurile sale lucrează și în ei prin puterea sa sfințitoare și i-a întărit pe unii dintre ei până la vărsarea sângelui."[56] Prin credința lor, martirii sunt un tezaur comun al tuturor Bisericilor și tradițiilor creștine. Aceasta ar trebui să ne convingă tot mai mult de vocația comună care ne unește deja și de îndatorirea de a căuta unitatea și de a o face tot mai vizibilă.[57]

> „Astfel părtășia întru martiriu este un apel la unitatea văzută a creștinilor, o chemare care în mod paradoxal ajunge la Biserici chiar de la prigonitorii credinței creștine (Cfr. Fapte 8,1-4). Prin suferința cu care îi oprimă pe frații și surorile noastre de credință, persecutorii demonstrează, în ciuda intențiilor lor, că noi creștinii suntem deja Una în vărsarea sângelui pentru Unicul nostru Domn. Papa Francisc nu obosește să insiste mereu asupra acestui fapt, așa cum vedem și în discursul său către membrii Frăției catolice a comunităților și asociațiilor carismatice de alianță (31 octombrie 2014): „Pentru prigonitori, noi nu suntem despărțiți, nu suntem luterani, ortodocși, evanghelici, catolici... Nu! Suntem una! Pentru prigonitori suntem creștini! Nu îi interesează altceva. Acesta este ecumenismul sângelui care se trăiește astăzi." Asemănător le-a spus și membrilor

---

[54] *UUS 83*, in EV 14/2845.

[55] Cfr. *TMA*, 37, in EV 14/1783: «Il più grande omaggio, che tutte le Chiese renderanno a Cristo alla soglia del terzo millennio, sarà la dimostrazione dell'onnipotente presenza del Redentore mediante i frutti della fede, di speranza e di carità in uomini e donne di tante lingue e razze, che hanno seguito Cristo nelle varie forme della vocazione cristiana».

[56] *LG* 15, in *EV* 1/325.

[57] *UUS* 84, in EV 14/2846

> Reînnoirii întru Spirit: „Dacă inamicul ne unește întru moarte, cine suntem noi ca să ne separăm în viață? Să lăsam să intre Spiritul, să ne rugăm să mergem înainte toți, împreună. (3 iulie 2015)”. Ideea esențială este aceeași: martirii diferitelor tradiții, care mărturisesc până la vărsarea sângelui, sunt combătuți și apoi uciși pur și simplu pentru că sunt creștini, care încearcă să trăiască după Evanghelie.”[58]

Dialog „casnic” și sinodalitate

Necesitatea promovării comuniunii la toate nivelele, atât pe plan extern așa cum am văzut anterior cât și pe plan intern, în Biserica noastră, nu vine din vreo strategie pastorală, ci din faptul că Biserica este comuniune. Tocmai aceasta a fost inima, miezul eclesiologiei Conciliului Vatican II. Pentru a da comuniunii tot mai mult glas și a o întrupa, trebuie să avem grijă ca instituțiile care o favorizează și organizarea ei să devină realmente instrumente și roade ale unei părtășii tot mai participative.

Așa precum lumea și timpul nostru simt nevoia comuniunii, a participării active și a coresponsabilității, tot astfel creștinii mărturisesc că au nevoie de sinodalitate pentru a fi subiecții activi ai propriei vieți, ai destinului lor și pentru a contribui cu responsabilitate la misiunea Bisericii. Însăși această natură misionară a Bisericii este cea care cere o transformare a anunțului, a limbajului, a pastorației, a propunerilor morale și a structurilor sale.[59] În realitate, când Papa Francisc vorbește despre Biserica care vine în întâmpinare, care este misionară, când amintește de interdependența dintre popoare și despre globalizare, despre necesitatea de a merge împreună, de a fi tovarăși de drum, el are în vedere o Biserică în slujba comunității și vede în sinodalitate „forma ei specifică” de viață și mărturie.[60] Sinodalitatea corespunde și naturii persoanei umane și aceleia a Poporului lui Dumnezeu, ambele

---

[58] *PCPUC*, *Visione di Chiesa: risposta cattolica*, p. 295. (traducerea noastră)

[59] Cfr. *EG* 19-45.

[60] *CTI La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 42: «La sinodalità non designa una semplice procedura operativa, ma la forma peculiare in cui la Chiesa vive e opera».

neputându-se realiza deplin dacă nu pun în lucrare dimensiunea lor comunională.[61] Dimensiune care ne arată a fi subiecți activi, liberi și diferiți în Biserică[62], fiind „membri ai Poporului lui Dumnezeu profetic, sacerdotal și regal."[63] Biserica Catolică pentru a deveni o adevărată Biserică sinodală sau de comuniune, recunoaște că trebuie să se converteasca, adică să se reformeze, „în mentalitate, în atitudini, în structuri și practici" pentru a fi mai conformă naturii sale sinodale.[64]

> „Reconversia pastorală pentru aplicarea sinodalității are în vedere depășirea unor paradigme extrem de prezente încă în cultura bisericească. Acestea arată o înțelegere a unei Biserici încă neschimbate de către ecleziologia de comuniune. Iată câteva: concentrarea responsabilității misiunii în slujirea Păstorilor, insuficienta apreciere a vieții consacrate și a darurilor harismatice, slaba valorizare a aportului specializat și calificat al credincioșilor laici și mai ales a femeilor în domeniile lor de competență."[65]

Nu este vorba doar de a schimba și a reforma raportul dintre Papa și episcopi, sau dintre Roma și celelalte sedii ci de a-i implica pe toți creștinii.[66]

---

[61] Cfr. *CTI La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 43.

[62] *CTI La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 55.

[63] Cfr. *CTI La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 56.

[64] Cfr. *CTI La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 104.

[65] CTI *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 105.

[66] Cfr. *EG*: „102. Laicii constituie, în mod evident, majoritatea covârșitoare a poporului lui Dumnezeu. În slujba lor există o minoritate: slujitorii hirotoniți. A sporit conștiința identității și a misiunii laicului în Biserică. Dispunem de un laicat numeros, deși insuficient, cu un profund simț comunitar și cu o mare fidelitate față de practicarea carității, a catehezei, a celebrării credinței. Însă conștientizarea acestei responsabilități care se naște din Botez și din Mir nu se manifestă în același mod în toate părțile. În unele cazuri pentru că laicii nu sunt formați pentru a-și asuma responsabilități importante, în alte cazuri pentru că n-au găsit spațiu în Bisericile lor particulare pentru a se putea exprima și a acționa, din cauza unui clericalism excesiv care-i ține departe de procesul decizional. Chiar dacă se observă o participare mai mare a multora la slujirile laicale, această angajare nu se reflectă în pătrunderea valorilor creștine în lumea socială, politică și economică. Se limitează de multe ori la misiuni intraecleziale, fără o reală angajare pentru aplicarea evangheliei la transformarea societății. Formarea laicilor și evanghelizarea categoriilor profesionale și intelectuale reprezintă o importantă provocare pastorală.

> „Lumea în care trăim și pe care suntem chemați să o iubim și să o slujim chiar și în contradicțiile sale, cere Bisericii să pună în valoarea sinergiile din toate dimensiunile misiunii sale. Tocmai calea sinodalității este calea pe care Dumnezeu o așteaptă de la Biserica mileniului al treilea”.[67]

Și daca e adevărat că drumul sinodalității trebuie sa ajungă și să se regăsească în Biserica universala, trecând mai întâi prin nivelul provinciilor și a regiunilor bisericești, el trebuie mai întâi să pornească „de jos”:

> „de la „organismele de comuniune ale Bisericii particulare: Consiliul preoțesc, Colegiu Consultorilor, Capitlul Canonicilor, Consiliul pastoral. Doar în măsura în care aceste organisme rămân conectate cu baza, cu cei «de jos» și pornesc de la popor, de la problemele de zi cu zi, poate să înceapă să prindă formă Biserica sinodală. Astfel de instrumente care câteodată se mișcă greu, obositor, trebuie valorizate ca ocazii de ascultare reciprocă și condiviziune.”[68]

Realizarea unei Biserici sinodale este fundamentală atât pentru implicațiile la nivel ecumenic cât și pentru întreaga omenire. Aceasta și pentru că sinodalitatea, mai mult decât colegialitatea, care îi are în vedere pe Papa și pe episcopi, este expresia maxima și cea mai coerentă a ecleziologiei comuniunii și are în vedere, până la urma, un stil de viață „misionar”, care iese mereu în întâmpinare, care nu permite drumul de unul singur ci vede în identificarea țelului final și al mijloacelor comunitare, încă o posibilitate de schimbare a structurilor, pentru a propovădui Evanghelia și a contribui la promovarea umanității.[69]

---

104. Revendicările drepturilor legitime ale femeilor, pornind de la convingerea fermă că bărbații și femeile au aceeași demnitate, îi adresează Bisericii întrebări profunde care o provoacă și care nu pot fi eludate în mod superficial.”

[67] FRANCESCO, Discorso in *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*: http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (consultat la data de 9.05.2020).

[68] FRANCESCO, Discorso in *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*.

[69] Cfr *EG* 27: „Visez la o opțiune misionară capabilă să transforme orice lucru, deoarece cutumele, stilurile, programele, limbajul și orice structură eclezială devin un canal adecvat

Dacă însă ne uităm la care este nivelul de sinodalitate în Biserica noastră Catolică, trebuie să recunoaștem că este destul de dezamăgitor.[70] Chiar și structurile de comuniune prevăzute de Vatican II, sunt doar cu numele. Aceasta este valabil pentru conferințele episcopale, pentru sinoadele episcopilor și pentru conciliile particulare. În mod normal atât slujirile cât și alte forme instituționale ar trebui să fie în slujba comuniunii. Aceasta este însăși natura Bisericii: „semn și instrument" al comuniunii cu Dumnezeu și cu oamenii. Fiecare creștin este în același timp obiect și subiect al acestei misiuni a Bisericii, a căror raporturi nu ar trebui să se deruleze după modelul autoritate și supuși, ci prin ceea ce slujește și creează comuniune, inclusiv autoritatea, dacă este necesară, trebuie să facă ca unitatea și multiplicitatea să se îmbine armonios, unitatea universala reprezentata de Roma și identitățile singulare ale Bisericilor particulare.[71]

Sunt multe probleme ecleziologice de lămurit, dar cel mai probabil, decât sa le studiem la birou, sau în laborator cum spune Papa Francisc, ar trebui să încercăm să promovăm cât mai mult posibil rolul activ, protagonismul tuturor celor botezați. De la participarea lor la activitatea misionară a Bisericii se poate înțelege care sunt structurile

pentru evanghelizarea lumii actuale, mai mult decât pentru autoapărare. Reforma structurilor, pe care o cere convertirea pastorală, se poate înțelege numai în acest sens: a face în așa fel încât ele să devină toate mai misionare, ca pastorația obișnuită în toate acțiunile sale să fie mai expansivă și mai deschisă, astfel încât să-i pună pe lucrătorii pastorali într-o atitudine constantă de „ieșire -în lume" și astfel să favorizeze răspunsul pozitiv al tuturor celor cărora Isus le oferă prietenia sa." și 33 „Îi invit pe toți să fie curajoși și creativi în această misiune de a regândi obiectivele, structurile, stilul și metodele evanghelizatoare ale propriilor comunități. O identificare a scopurilor fără o căutare comunitară adecvată a mijloacelor pentru a ajunge la ele este condamnată să rămână o simplă fantezie. Îi îndemn pe toți să aplice cu generozitate și curaj orientările din acest document, fără interdicții și fără temeri. Important este să nu parcurgem acest drum singuri, să ne bazăm mereu pe frați și în special pe conducerea episcopilor, într-un discernământ pastoral înțelept și realist."

[70] Cfr. KEHL M., *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo* (gdt 255) ed. Queriniana, Brescia 1998, p. 96-97.

[71] Cfr. DIANICH S., *Sinodalità tra ecclesiologia e diritto*, in ATI, G. Ancona (a cura), *Dossier Chiesa e sinodalità*, ed. Velar, Gorle (Bergamo) 2005, p. 43-65; KEHL M., *Dove va la Chiesa?*, p. 96-103.

potrivite să facă din Biserica o comuniune reală unde carisma și instituția, ierarhia și laicatul, bărbații și femeile se integrează, se ajută se dinamizează reciproc. Din comuniunea și colaborarea lor pot să se nască adevărate structuri de comuniune care să răspundă la o adevărată schimbare de mentalitate și la o întărită dimensiune a sinodalității.

> „În virtutea Botezului primit, fiecare membru al poporului lui Dumnezeu a devenit discipol misionar (cf. Mt 28,19). Fiecare botezat, oricare ar fi funcția sa în Biserică și gradul de instruire al credinței sale, este un subiect activ de evanghelizare și ar fi nepotrivit să se gândească o schemă de evanghelizare propovăduită de actori calificați, în care restul poporului credincios ar fi numai receptor al acțiunilor acestora. Noua evanghelizare trebuie să implice o nouă implicare a fiecăruia dintre cei botezați. Această convingere se transformă într-un apel îndreptat spre fiecare creștin, pentru ca niciunul să nu renunțe la propria angajare de evanghelizare, din moment ce, dacă unul a făcut cu adevărat experiența iubirii lui Dumnezeu care îl mântuiește, nu are nevoie de mult timp de pregătire pentru a merge să-l vestească, nu poate aștepta ca să-i fie predate lecții nenumărate sau instruiri lungi. Fiecare creștin este misionar în măsura în care s-a întâlnit cu iubirea lui Dumnezeu în Cristos Isus; nu mai spunem că suntem „discipoli" și „misionari", ci că suntem mereu „discipoli-misionari". Dacă nu suntem convinși, să privim la primii discipoli care imediat după ce au cunoscut privirea lui Isus, mergeau să-l proclame plini de bucurie: „L-am întâlnit pe Mesia" (In 1,41). Femeia samariteană, imediat ce a încheiat dialogul său cu Isus, a devenit misionară și mulți samariteni au crezut în Isus „datorită cuvântului femeii" (In 4,39). Și sfântul Paul, pornind de la întâlnirea sa cu Isus Cristos, „imediat vestea că Isus este Fiul lui Dumnezeu" (Fap 9,20). Iar noi ce anume așteptăm?."[72]

[72] EG 120.

Nietzsche și criza identității umane

Korpos DIANA[1]

Abstract: *Nietzsche and the crisis of human identity.* The aim of this paperwork is to present a possible reliable diagnosis of the actual crisis of human identity, which identifies the main causes of it, starting from Friedrich Nietzsche's *Untimely Meditations,* part 3, titled *Schopenhauer as Educator*. Our contemporary world and its unhealthy people coincides with his time and Nietzsche's tips from his *Untimely Meditations* could serve as a behavior guide, a rehabilitation program and recalibration of the being. At the end, this paperwork focuses on the six contemporary disorders found by Gabriel Liiceanu and analyzed in his work, *The madness of thinking with your own mind:* 1. disorder in relation to moral values, 2. disorder in relation to time and tradition, 3. disorder in relation to individual value, 4. disorder in relation to feminism, 5. disorder in relation to *Great Books*, 5. disorder in relation to technology.

Keywords: Nietzsche, *Untimely Meditations*, crisis of human identity, Liiceanu.

Contemporaneitatea noastră se află sub stetoscopul diagnostician al lui Nietzsche: criza identității umane. Prin această criză înțelegem: disoluția valorilor, lipsa reperelor, relativizarea generală, pierderea sinelui, procesul de dezumanizare, lipsa de încredere în viață, precum și lipsa încrederii în noi înșine. Nietzsche însuși ne spune că de numele său se va lega amintirea unei crize cum n-a mai existat pe pământ.

Omul care a uitat de sinele său este omul diluat (cel actual), iar omul care se găsește sau se regăsește pe sine este omul autentic (cel dezirabil). Omul de sub lupa lui Nietzsche coincide cu omul maladiv,

[1] Cluj-Napoca. Adresa de email: eldiana1202@yahoo.com

bolnav din zilele noastre. Nietzsche spune despre el însuși că s-a născut postum. De asemenea existențialismul, psihanaliza, semiotica și postmodernismul au fost anticipate în opera sa.

Un proces de diagnosticare a epocii sale, precum și un program de reabilitare, de recalibrare, un ghid îndrumător pentru revizuirea atitudinii față de viața noastră și față de cultură putem găsi în lucrarea: *Considerații inactuale*, *partea a 3-a,* intitulată *Schopenhauer educator.*

Vom identifica în continuare principalele cauze care au contribuit, din perspectiva lui Nietzsche, la această stare de lucruri nefavorabilă:

1. Cultura actuală e înăbușită de instituțiile statului care falsifică instrumentele culturii în scopul creșterii profitului, a puterii și a dominației, divagând astfel de la scopul ei originar: imboldul către autodepășire.
2. Crezul într-o lume transcendentă, ca fiind cea adevărată, superioară lumii în care trăim, considerată aparentă, inferioară, adică dedublarea lumii a dus la dualitatea metafizică dintre aparență și esență, a dus practic la ceva împotriva firii umane: la sila de viață. A contribuit la întărirea credinței noastre că trăim într-o lume falsă, că viața este fără valoare. A hrănit permanenta noastră suspiciune și neîncredere în viață.
3. Mitizarea idealității, mistificarea unor obișnuințe foarte bine osificate, crearea de proiecții axiologice, ierarhizarea valorilor, prejudecata morală că adevărul are o valoare mai mare decât aparența. Limbajul trebuie folosit pentru comunicare, nu pentru explicarea realității. Știința, prin faptul că surprinde natura în concepte, ne dă falsul sentiment că o stăpânim.
4. Pierderea inocenței ludice, înăbușirea, disciplinarea instinctelor. Ideile, conceptele, abstracțiunile sunt mai nocive omului decât simțurile. Omul, printr-un truc psihologic, a ajuns să creadă în existența unui univers lipsit de contradicții, de mișcare, devenire, jocul etern demolare-renaștere, construcție-deconstrucție.

5. Uniformizarea valorii oamenilor, egalizarea ca principiu fundamental al societății duce la negarea vieții, la dezgustul omului față de om. Omul este considerat valoros pentru comunitate prin comparație cu alți oameni și prin cât de util este comunității. Acest om nu vrea să fie dislocat din istoria devenirii, deoarece se înțelege pe sine ca punct în evoluția unui neam, stat, științe.

Interogația esențială este: cum să găsim sau să regăsim echivalența dintre identitate și sens? Cauză generală: vălul antropomorfic este de fapt vălul Mayey. Soluție: să dăm jos vălul.

Identificarea cauzelor se află în strânsă legătură cu soluțiile propuse, de aceea le vom relua pe rând:

1. În locul devitalizării culturii, revitalizarea ei, tratarea culturii ca viață vie.
2. Împotriva sciziunii dintre cele două lumi, Nietzsche propune drept soluție critica metafizicii tradiționale, așadar o antimetafizică.
3. Nu avem niciun organ, (nici fiziologic, nici psihologic), indicator de adevăr, de aceea pluriperspectivismul ar fi instrumentul de cercetare cel mai adecvat pentru cunoaștere. Noi nu deținem adevăruri unice, ci lucrăm cu închipuiri, iluzii, păreri, credințe, înclinații, îndoieli. Nietzsche propune drept soluție onestitatea față de noi înșine.
4. În locul reprimării instinctelor, Nietzsche propune eliberarea voinței de putere. E ilogic să pretindem ca forța să nu se manifeste ca forță. Omul actual trebuie depășit. Omul autentic este un om viguros, vivace, natural, puternic, pragmatic, instinctual, afirmator al vieții, cu încredere în viață și în sine. Parafrazând, Nietzsche ne spune că nu putem reproșa păsării de pradă că nu este ea prada, că nu ea este mielul.
5. În locul egalizării, Nietzsche propune patosul distanței, diferențierea dintre clase. Omul domesticit se simte scop, se simte sens, pe când omul fericit se îndoiește de dreptul lui la fericire.

Morala este instrumentul prin care omul devine o funcție a turmei.

Să fii slab nu este un merit, iar omul autentic este cel care glorifică omenescul din el.

Idealul educațional exprimă cerințele și aspirațiile unei societăți într-o anumită etapă istorică sub forma unui model dezirabil de personalitate umană. Etimologic cuvântul *personalitate* provine din latinescul *persona* care înseamnă masca actorului, rolul lui. Idealul educativ a cunoscut, de-a lungul timpului, următoarea evoluție istorică: în Atena se punea accent pe armonia dintre frumusețe fizică, morală și intelectuală. *Aliis laetus, sibi sapiens. Pentru alții plăcut la vedere, pentru sine, înțelept.* În Sparta se punea preț pe onoarea militară. În Evul Mediu erau apreciate idealul cavaleresc și cel clerical. În Renaștere, cultura enciclopedică. În Iluminism, stăpânirea naturii prin rațiune. Epoca Modernă: omul productiv, *homo faber, omul meșteșugar*, cum spunea Henri Bergson. În contemporaneitate idealul educațional urmărește dezvoltarea unei personalități integral-vocaționale și creatoare.

Ghidul practic al lui Nietzsche ne prezintă drept model de rezolvare pentru această problemă: omul lui Schopenhauer. Ulterior, modelul dezirabil va fi supraomul, aflat undeva între eroi (deasupra omului lui Schopenhauer) și zei. Vom aborda conceptul de supraom ca proiect de dezvoltare personală. Supraomul, super-omul este un termen care a apărut prima dată în opera autorului satiric grec Lucian din Samosata, aprox. 120-180 d Hr., *hyper antrophos*. A mai apărut și în partea 1 a lui *Faust* de Goethe. Supraomul este o imensă provocare ambițioasă pentru spiritul uman, s-ar putea să nu apară niciodată, însă oamenii au obligația să tindă înspre o asemenea condiție de depășire a sinelui, de stăpânire a dorințelor și de o utilizare a puterii în mod creativ. Supraomul presupune o stare de spirit care încă lipsește, un curaj, un spirit liber ce întruchipează deplin voința de putere. Cezar, Goethe și Napoleon s-au apropiat cel mai tare de acest proiect îndrăzneț.

Însușirea pe care Nietzsche o identifică drept comună tuturor oamenilor este comoditatea, lenevia, frica. Omul care se va desprinde de masă, de turmă, va fi cel care a renunțat la comoditatea față de sine. Noi trebuie să răspundem de existența noastră față de noi înșine. Omul are o fire ascunsă, de aceea el trebuie să coboare adânc în puțul ființei sale pentru autocunoaștere. *Ce am iubit cu adevărat?* și *ce m-a făcut fericit?* sunt două întrebări care ne ajută să ne creionăm legea fundamentală a sinelui. Însă, ne spune Nietzsche, adevărata natură se află infinit deasupra noastră. Iată un mijloc de a ne descoperi, propus de Nietzsche: să ne amintim de educatorii și de modelatorii noștri. El însuși își aduce aminte de Schopenhauer. Și îi pare rău că l-a găsit doar sub formă de carte, deci neînsuflețit, deoarece nu putea să-i pună întrebări, să aibă un dialog, o conversație. De aici putem concluziona că Nietzsche simțea nevoia de a primi iubirea unui camarad de discuții oneste, deschise și însuflețite, cum numai *inter pares* se pot înfiripa.

Educatorul de pe vremea lui Nietzsche urmărea, fie să descopere punctul forte al elevului și să-l dezvolte, fie să cultive toate forțele existente și să le dezvolte armonios. Filosoful educator reprezentat utopic de Nietzsche în tinerețe știa să descopere forța centrală și s-o împiedice să distrugă celelalte forțe. Sarcina lui educativă era: „să transforme întregul om într-un sistem solar și planetar viu, în mișcare și să-i descopere legea mecanicii superioare.”[2] Sarcina educatorului filosof este de a forma un om ca om, pentru ca acesta să ființeze frumos. Filosoful educator este capabil să înalțe pe cineva deasupra neîmplinirilor epocii sale, să-l învețe să fie simplu și onest, deci inactual. De unde vine și titlul: *Considerații inactuale.*

Nietzsche ne mărturisește că încrederea în Schopenhauer a fost instantanee: „L-am înțeles de parcă ar fi scris pentru mine.”[3] Nietzsche ne

---

[2] Friedrich Nietzsche, *Opere complete 2, Nașterea tragediei. Considerații inactuale 1-4, Scrieri postume 1870-73*, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p 228.

[3] *Ibidem*, p 231.

spune despre Schopenhauer ceea ce Schopenhauer ne spune despre Plutarh: „nici nu am aruncat bine o privire asupra lui că mi-a și crescut un picior sau o aripă”[4].

Cât de actuale sunt ideile lui Nietzsche? Ne propune un sfat practic: să găsim modele, scriitori ale căror cărți ne fac să ne simțim acasă, ne fac să simțim că respirăm același aer. Nietzsche crede că un ideal trebuie să educe. Un filosof educator trebuie să intervină vital, visceral, să transforme sângele și sevele oamenilor.

Nietzsche ne spune că trei primejdii structurale îl amenințau pe Schopenhauer: 1. însingurarea. 2. pierderea încrederii în adevăr. 3. nostalgia după geniu. În concepția lui Nietzsche, nașterea geniului este scopul oricărei culturi. Destinul însingurării poartă o unicitate productivă. Din interiorul ființei sale îi crește o aură de om neobișnuit, un aspect insuportabil pentru cei comozi față de ei înșiși, care îl vor condamna la pustiire, prilej de deprimare și melancolie pentru cel exilat. Departe de savant, plin de naturalețe, „sufletul colțuros și puțin ursuz al lui Schopenhauer”[5], ne învață să respingem scriitorii formali. Nietzsche se poziționează împotriva științei, a savanților, a dialecticienilor, a scolasticii abstracte. Setea de cunoaștere este inerentă naturii umane, însă și frica de cunoaștere este tot organică. Cât adevăr poate suporta un om?, se întreabă Nietzsche. Când suntem în liniște și e tăcere ne este teamă de ce ni s-ar putea șopti la ureche, iar acesta este motivul principal pentru care ne abandonăm frivol zgomotului de societate. Omul nu poate suporta multe clipe autentice de profundă introspecție sau de analiză. Pentru postmodernistul Jean François Lyotard, e posibil ca omenirea să dispară din cauza avidității de cunoaștere în scopul obținerii de putere.

Nostalgia după geniu reprezintă rădăcina oricărei culturi autentice. Geniul tânjește după sacralitate, deoarece el vede pacea dintre cunoaștere și ființă. Unicitatea și frica de această unicitate, propriul sine

[4] *Ibidem*, p 232.
[5] *Ibidem* p 231.

și fuga de propriul sine, nostalgia și abrutizarea morală și intelectuală va produce viermele din mărul strălucitor, dar găunos, care este omenirea. Raportarea vechilor greci la valoarea existenței este mult mai ofertantă decât cea modernă, pentru că ei trăiau în afara conflictului dintre libertatea vieții și instinctul adevărului. Nietzsche apreciază la Schopenhauer voința lui de a restabili valoarea existenței. Omul modern, pendulând între moralitatea creștină și întoarcerea la virtuțile antice nepervertite trăiește scindat în confuzie, disconfort și anxietate.

Există trei imagini propuse de către epoca modernă pentru transfigurarea vieții: 1. Omul lui Rousseau, care are efect popular și împinge la revoluții violente (îi vizează pe cei mulți) 2. Omul lui Goethe, destinată câtorva naturi contemplative, emană forță conservatoare, conciliantă, (îi vizează pe cei puțini) Prin descrierea relațiilor cu demonii inimii, *Faust,* călătorul prin lume, este o replică la omul lui Rousseau. 3. Omul lui Schopenhauer: vizează omul activ, revoluționar al propriei ființe, omul autentic care se oferă sieși ca ofrandă din pasiune pentru adevăr și cunoaștere (îl vizează poate pe unul singur). Spre deosebire de omul lui Goethe, morocănos, caustic și inactiv, omul lui Schopenhauer este cel mâniat, pragmatic, activ, un revoluționar al ființei sale. Omul schopenhauerian ia asupra lui suferința de bună-voie a autenticității. Prin a fi autentic înțelege a crede într-o existență care nu ar mai putea fi negată. Omul autentic percepe metafizic sensul activității sale. După Schopenhauer, viața fericită e imposibilă, însă este tangibilă o viață eroică. Nietzsche ne spune că paradoxurile nu inspiră încredere, deoarece sunt folosite pentru a epata, pentru a seduce. La Schopenhauer Nietzsche nu a găsit niciun paradox. Schopenhauer parcă scrie pentru sine însuși: e onest, integru, senin și consecvent. Pustnic, dar liber în spirit, de parcă și-ar fi ferecat libertatea înăuntrul său, la adăpost. Același lucru este valabil pentru Nietzsche însuși. Omul lui Schopenhauer este omul eroic, omul autentic, filosoful, artistul și sfântul. Doar ei ne pot oferi marea iluminare cu privire la existență. Omul lui Schopenhauer ne aducă în timp ce ne

înalță. Natura este cea care are nevoie de filosof și de artist pentru autoiluminare cu privire la ea însăși. Natura are nevoie de sfânt întru mântuirea de ea însăși.

> „Cultura ne însărcinează să promovăm nașterea filosofului, artistului, sfântului în noi și în afara noastră și prin aceasta să lucrăm la desăvârșirea naturii."[6]

Omul lui Nietzsche, supraomul, vine în completarea omului lui Schopenhauer, pe o treaptă superioară și reprezintă imaginea de om propusă ca ideal ce transfigurează ființa. Nietzsche se propune astfel, și el, ca filosof educator. Este supraomul mai mult decât filosoful, artistul și sfântul la un loc? Iubirea și ura, *philotes* și *neikos*, se vor evapora când vom intra în acest ordin sublim, în această castă superioară, însă, ne spune Nietzsche, deocamdată le avem ca datorii. În concepția lui Nietzsche, cultura este cea care vrea, cu aplicare la omul lui Nietzsche, (același lucru l-a văzut în omul lui Schopenhauer) ca noi, oamenii să luptăm cu toate forțele împotriva la ceea ce ne-a privat pe noi de totala împlinire a existenței noastre. Avem datoria să-i pregătim și să-i favorizăm contextul pentru zămislire. Noi, azi, suferim, ca și în epoca lui Nietzsche, de o slăbiciune a spiritului. Provocarea supraomului presupune/a o stare de spirit ce lipsește/lipsea din propria cultură. Acea stare presupune un spirit liber ce întruchipează deplin voința de putere. Principiul psihologic comun comportării umane este următorul: orice ființă caută să se fortifice. Cea mai reușită izbândă este depășirea de sine. Să comanzi, să domini, să gestionezi e mult mai dificil decât să te supui. Responsabilitatea unei acțiuni implică și crearea propriei valori a acelei acțiuni. Până acum a dominat etica sclavului, care este de fapt creația noastră și coincide cu cea mai gravă maladie a omenirii. Compătimirea și mila subminează dezvoltarea omenirii deoarece încearcă să conserve ceea ce era pregătit să piară. Este dăunătoare sănătății noastre psihologice,

---

[6] Friedrich Nietzsche, *Opere complete 2, Nașterea tragediei. Considerații inactuale 1-4, Scrieri postume 1870-73*, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p 254.

deoarece este o valoare anti-viață. În schimb, morala nobilă se dezvoltă din afirmarea de sine, din acel Da spus vieții. Idealul ascetic ne-a inoculat ideea de vină, remușcare, conștiință încărcată, refulare, înăbușirea instinctelor, triumful raționalității. Prin ideea refulării se înțelege refuzul de a admite că ne dorim ceea ce nu putem obține și respingerea lui ca fiind lipsit de valoare. Atenienii antici spuneau despre ei că erau *nobili, buni, frumoși și fericiți.* Așadar răul, (conotația negativă) era găsit în valorile ce nu promovează viața. Noi nu trebuie să fim deposedați prin înșelăciune de predispoziția noastră metafizică.

Nietzsche analizează etimologia cuvintelor bun și rău. *Schlecht* în germană înseamnă rău, iar cuvântul foarte asemănător, *schlicht* înseamnă simplu. Rău era deci cel simplu, plebeu, omul de rând. Bun semnifică omul puternic, aristocratul, glorificatorul vieții.

De obicei, umanitatea nu iese din animalitate. Omul-animal este cel care tânjește după viață ca după o fericire. Animalul face acest lucru din instinct, iar omul, în mod conștient. Noi manifestăm milă față de animale din două motive: pentru că suferă din cauza vieții și pentru că nu au capacitatea de a-și înțelege metafizic existența. Ideea de reîncarnare a unui suflet ce aparținuse unui om într-un trup de animal are legătură cu suferința primită în urma unei pedepse. Știm despre Pitagora că ar fi cerut ca un cățeluș să nu mai fie lovit în piața publică, pentru că ar fi recunoscut în schelălăitul câinelui un vechi prieten care murise. Spre deosebire de Pitagora, Platon sau concepția budistă, René Descartes considera că doar oamenii au suflete. Animalele sunt mașini goale, lipsite de suflet. În schimb omul este o dualitate alcătuită din *res extensa*, trupul, și *res cogitans*, sufletul. Maurice Merleau-Ponty se opune ideii de dualitate, susținând că omul este o ființă pur biologică, afirmând: *Sunt corpul meu.*

Concluzia lui Nietzsche este că omul real, concret este mult mai valoros decât cel dezirabil metafizic. Supraomul ca scop al omului este tot un model dezirabil, dar reprezintă un proiect practic de pus în aplicare în această viață concretă, în această realitate, nu în una transcendentă.

Este un cólos ce a luat naștere sub umbra dictonului *amor fati*, e un proiect ce promovează viața.

Cauzele crizei identității umane sunt inventariate de către Gabriel Liiceanu în opera sa, *Nebunia de a gândi cu mintea ta,* sub forma a șase dereglări contemporane: dereglarea în raport cu valorile morale, dereglarea în raport cu timpul, cu valoarea individuală, dereglarea proprie feminismului, subminarea cărții și subminarea raportului cu tehnica.

Relativismul promovat de *totul este permis* din iluminism a abolit imperativele etice care au format osatura lumii Occidentului și care au coordonat comportamentul uman. După Marx, răsturnarea clasei burgheze și a valorilor ei a eliberat terenul pentru instaurarea altor valori. Minciuna, ura, violența și crima se manifestau liber ca fiind justificate și servind unui scop mai înalt.

După părerea lui Liiceanu, cea mai frumoasă glorificare a clipei prezente ca modalitate de confiscare a timpului a fost făcută de Alexandru Dragomir în opera sa: *Crase banalități metafizic*e. Din orgolioasa clipă prezentă, omul privește disprețuitor înspre trecut, înspre cei dispăruți, tradiția, obiceiurile și valorile lor, (numit de Dragomir, *provincialism al contemporaneității*). Liiceanu ne vorbește despre ceea ce a învățat de la Noica, despre *dreptul la continuitate,* despre lanțul iubirii care leagă generațiile, despre *materia devenirii în celălalt*.

Prin fapta excepției, s-a născut pentru ceilalți, mai târziu, o regulă. Subminarea elitelor și a ierarhiei prin egalitarism și nivelare coincide cu punctul 5 tratat în această lucrare. John Stuart Mill în opera sa, *Despre libertate,* a adus un omagiu acelei părți a indivizilor de elită care erau mai exigenți cu sine decât cu alții.

> „Se pare că toți marii intelectuali, ajung, mai devreme sau mai târziu, să dezespere de țara lor. A făcut-o în mod exemplar Nietzsche pentru Germania. A făcut-o, la rândul lui, Ortega y Gasset pentru Spania."[7]

[7] Gabriel Liiceanu, *Nebunia de a gândi cu mintea ta*, Editura Humanitas, București, 2016, p 199.

Ștergerea diferenței dintre sexe este la fel de nepotrivită precum împărțirea sexelor în *tari* și *slabe.* Frumusețea dată de natură constă tocmai în aceste diferențe, iar masculinitatea și feminitatea ar trebui valorificate astfel încât să fie benefice ambelor sexe. Alexandru Dragomir explică dereglarea feminismului prin confundarea cu discriminarea.

A dispărut bibliocentrismul. Nu trebuie să ne justificăm nimănui de ce citim cărți. Lumea este atât de bogată datorită lor. Ele ne fac cunoștință cu marii oameni care au dispărut, cu ideile lor. Se spune că Occidentul nu poate fi gândit fără *centralitatea cuvântului.* Marii scriitori ai lumii și-au întrupat spiritul în cuvinte întru sensibilizarea umanității. Subminarea culturii cărții, etichetarea lor drept desuete, evaporarea lor din spațiul public a ranversat lumea pe dos: avem un Occident parcă rușinat de uriașele beneficii aduse umanității. Allan Bloom ne vorbește despre *moartea Marilor Cărți.* Studierea artei, religiei și filosofiei[8] a fost înlocuită de multiculturalism, psihologie, sociologie, științe *moderne.*

Milan Kundera ne spune că Goethe ar fi ultimul european la care cunoștințele despre lume nu erau depășite de principiile de funcționare ale dispozitivelor tehnice. De atunci, tehnologia ne-a devenit nocivă. Necesităm o detoxifiere digitală. Dereglarea raportului omului cu tehnica a condus la devierea raportului omului cu sine însuși, la o dezumanizare, la o evacuare a trăirilor din propria ființă. Sensul subzistă numai în uman.

Documentarul *Dilema socială* ne furnizează informații despre manipularea psihologică din spatele rețelelor de socializare. Ne confruntăm cu toții cu această situație a cărei gravitate depinde de perspectivă: putem să considerăm că nu este deloc o problemă, că tehnica este doar folositoare, sau dimpotrivă, că este o problemă existențială care ne îndreaptă înspre o distopie. Sau putem considera că este deopotrivă o utopie și o distopie în același timp. O soluție pentru ne-legumizarea spiritelor ar fi reglementarea legilor în scop etic, pentru protejarea

---

8 Nietzsche ne vorbește despre artist, filosof și sfânt ca având forța iluminatoare cu privire la existență.

oamenilor, deoarece, individual, nu avem capacitatea de a ne sustrage acestei forțe manipulatoare, care ne captează atenția, ne acaparează viața, ne înstrăinează de noi înșine, de valorile noastre, de trăirile noastre autentice, care de fapt ne accentuează criza identității umane.

Observăm că cele două diagnoze, a lui Nietzsche și a lui Liiceanu, se aseamănă foarte mult. Liiceanu ne mărturisește că nucleul care a declanșat această analiză l-a constituit următoarea cugetare a lui Pascal: „Cele mai nerezonabile lucruri devin cele mai rezonabile din pricina dereglării oamenilor.”[9]

---

[9] Gabriel Liiceanu, *Nebunia de a gândi cu mintea ta*, Editura Humanitas, București, 2016, p 215.

Academia Teologică Greco-Catolică din Oradea în anul școlar 1947-1948

TRAIAN OSTAHIE[1]

Abstract: *The Theological Academy of Oradea in the school year 1947-1948.* The Theological Academy of Oradea had an intense activity from the moment of its establishment until its dissolution. Over time, it educated prominent characters and personalities of Romanian history and culture. Through its mission, it maintained the Romanian spirit in important times and places, a fact for which she was always appreciated. Appeared during the period when there were already Greek Catholic Theological Academies in Cluj or Blaj, the one in Oradea gained notoriety due to the efforts made here, starting with those coming from the diocese, through Bishop Frentiu, to the staff that made up both the teaching council of the Academy as well as the seminary one, so that, in a short period of time, many young people who felt the vocation to the priesthood, chose Oradea, to the detriment of other locations.

Key words: academy, theology, Frentiu, cleric, professor.

Cadrul istoric general al anilor 1947-1948

După război România intră în sfera de influență sovietică și încep o serie de transformări nefaste pentru destinul statului român. În ziua de 30 decembrie 1947 are loc abdicarea forțată a regelui Mihai și România devenea comunistă pentru o lungă perioadă de timp. Învățământul superior a fost reprezentat la Oradea de Academia de Drept, precum și de Academiile Teologice, cea Greco-Catolică și cea Ortodoxă.

[1] Drd. Profesor de discipline teologice în cadrul Liceului Greco-Catolic *Iuliu Maniu* din Oradea, tostahie@yahoo.com

Anul 1948 a însemnat o cotitură radicală în viața școlii orădene. Reforma învățământului din acel an a orientat școala orădeană, asemenea întregii școli românești, spre un model sovietic în care *„concepția nouă materialist științifică despre lume și viață”* stătea la baza procesului educativ. Toate școlile confesionale și cele particulare au fost naționalizate. În acest context, multe cadre didactice au avut de suferit, fiind eliminate din procesul didactic, datorită faptului că erau incompatibile cu noile realități. S-a trecut de la învățământ obligatoriu de patru ani la cel de șapte ani[2].

Instalarea dominației comuniste în România postbelică s-a făcut simțită, în relativ scurtă vreme, în acțiuni îndreptate, între altele și împotriva Bisericii Greco-Catolice, cât și a celei Romano-Catolice. Dacă la început, scenariul părea de neînțeles, datorită atacurilor mai mult sau mai puțin disimulate desfășurate începând cu congresul partidului comunist din februarie 1948, intențiile puterii comuniste au devenit limpezi: desființarea Bisericii Greco-Catolice printr-o pseudo-unificare cu cea Ortodoxă[3].

În vara anului 1948, au fost promulgate trei legi care au lovit în mod direct Biserica Catolică din România. La 19 iulie 1948, a fost denunțat Concordatul încheiat de statul român cu Vaticanul în anul 1929, prin care se recunoscuse statutul și organizarea Bisericii Greco-Catolice române. Legea pentru reforma învățământului a impus laicizarea și ateizarea învățământului, confiscând toate școlile care nu vizau pregătirea teologică a preoților. În fine, legea pentru regimul general al cultelor (decretul 177) din 4 august 1948, care a contravenit jurisdicției internaționale și principiilor dreptului canonic creștin care stătea la baza organizării cultelor religioase din întreaga lume creștină, cu excepția celor din țările ajunse sub dominație politică sovietică. Reflectând o mentalitate tipic bolșevic-polițistă de sorginte sovietică, în esență, această lege interzicea relațiile cultelor cu organismele lor din străinătate, ele fiind totuși posibile doar prin ministerul cultelor și cel de externe[4].

---

[2] *Istoria orașului Oradea*, Liviu Borcea, Gheorghe Gorun, coord., Editura Arca[3], Oradea, 2007, pp. 413-414.

[3] *Ibidem*, p. 443.

[4] *Ibidem*, p. 444.

Pe lângă modificările dorite în sfera învățământului, au avut loc și anumite evenimente ce prevedeau vremuri grele și tulburi pentru Biserica Greco-Catolică. În acest sens am menționa vizita în România a patriarhului Moscovei, Alexei (30 mai – 12 iunie 1947), în vederea pregătirii Congresului pan-ortodox programat pentru anul 1948 la Moscova; sărbătorirea a 100 de ani de la evenimentul din 3/15 mai 1848, în 15 mai 1948, mitropolitul ortodox al Ardealului, Nicolae Bălan, ales oratorul festiv al evenimentului declara că spre a fi desăvârșită unitatea națională trebuia înfăptuită și unitatea bisericească; alegerea ca patriarh al României, la 25 mai 1948, al lui Justinian Marina, ce și-a stabilit ca scop principal unirea Bisericilor române; denunțarea Concordatului de către guvern în 19 iulie 1948; amenințarea făcută de patriarhul ortodox la vizita sa, din 13 septembrie 1948, făcută în Transilvania și Banat etc.[5]

Academia Teologică Greco-Catolică din Oradea în anul școlar 1947-1948

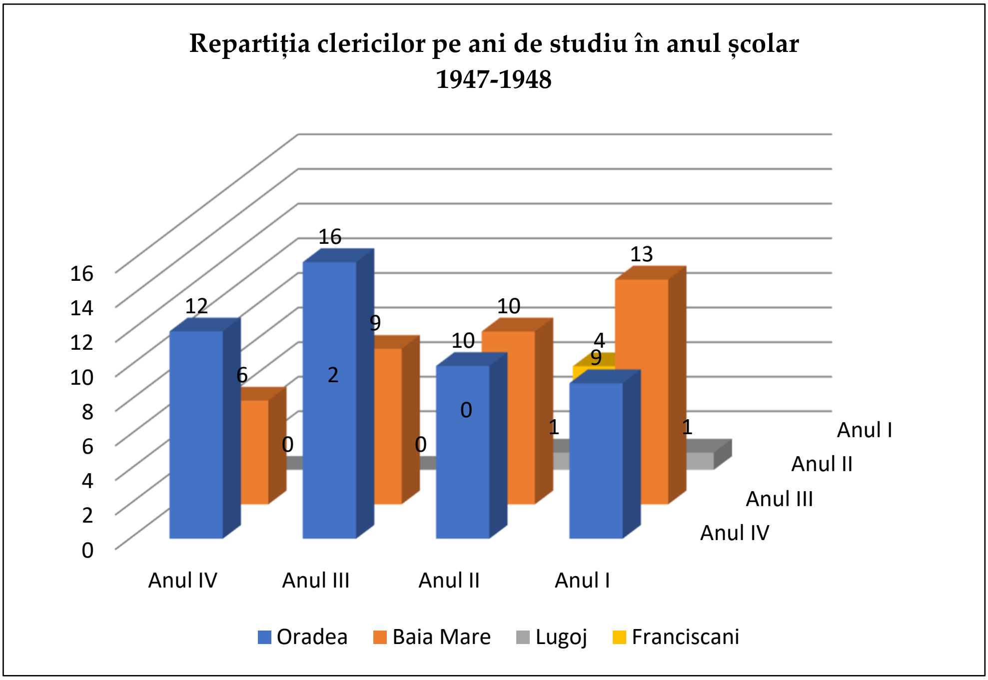
Anul academic era împărțit în două semestre. Primul semestru începea în luna octombrie și se sfârșea în 31 ianuarie. Al doilea semestru începea în 15 februarie și se încheia în 15 iunie. De–a lungul anului academic erau două sesiuni ordinare de examene: prima în luna februarie, la sfârșitul primului semestru iar a doua în luna iunie, la sfârșitul celui de–al doilea semestru.

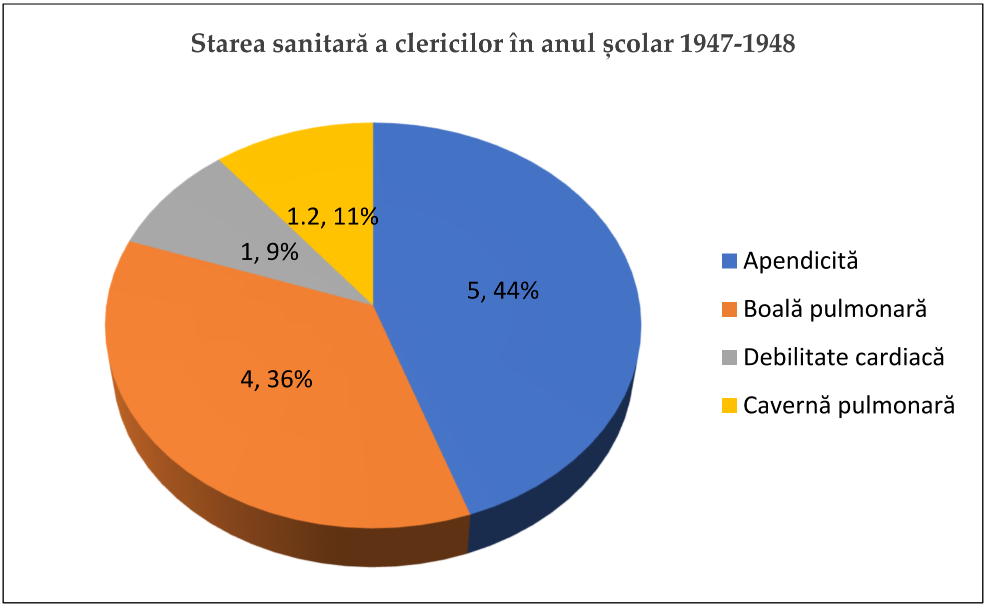
Examenul de licență se desfășura în două sesiuni: prima în luna februarie iar a doua în lua iunie. Studentul era examinat de către o comisie din subiectul tratat în scris în lucrarea de licență și din materia de teologie dogmatică specială ce cuprindea și tratatele despre Biserică și Sfântul Părinte. Pentru a putea fi acceptat în examenul de licență,

[5] Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj, 1994, pp. 139-140.

studentul trebuia să obțină media cel puțin 6 la toate materiile parcurse în facultate și care erau și materii din care se constituia examenul propriu zis: Apologetică, Drept bisericesc, Științele Sf. Scripturi, Istorie bisericească, Teologie dogmatică specială și Teologie morală.

Din raportul rectorului Tămâian Coriolan reiese că la începutul anului universitar au fost înscriși 107 studenți, dintre care șapte se retrăseseră, fiind înmatriculați 100 de studenți, din care au mai plecat pe parcursul anului încă patru, rămânând astfel 96 de clerici, distribuiți după cum urmează: în anul IV au fost 12 clerici din Oradea, 6 din Baia Mare și 2 franciscani, în total 20; în anul III au fost 16 clerici din Oradea, 9 din Baia Mare, în total 25; în anul II au fost 10 clerici din Oradea, 10 din Baia Mare, 1 din Lugoj și 4 franciscani, în total 25; în anul I au fost 9 clerici din Oradea, 13 din Baia Mare, 1 din Lugoj și 3 franciscani, în total 26; totalul general este de 96 de clerici. Dintre aceștia, au existat și câteva cazuri de clerici cu probleme de sănătate.





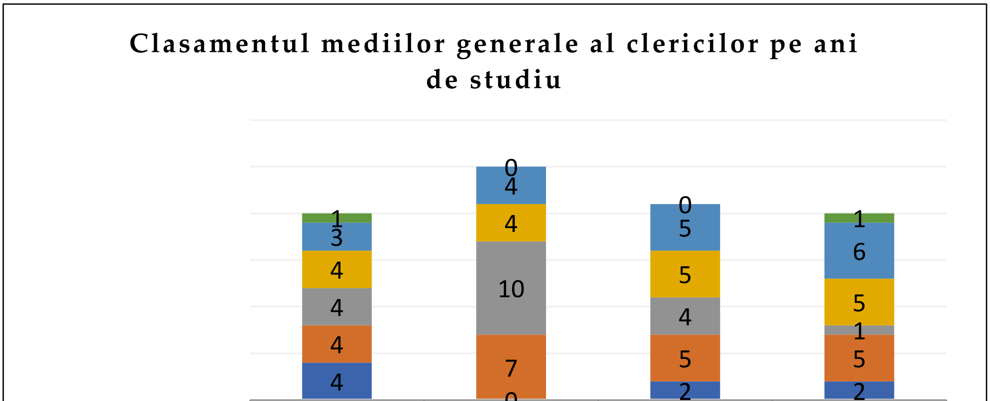
Referitor la modul în care evenimentele menționate în partea introductivă și influența lor asupra clericilor, poziția rectorului este următoarea:

> „...spiritul vremii a încercat, se pare să pătrundă în chip foarte insidios și între zidurile Seminarului, reușind la un moment dat să producă printre rândurile clericilor o oarecare desorientare și neîncredere, fără a-i descuraja însă."[6]

Nemulțumirea față de progresul în studiu al clericilor este manifestată vădit de rector, care consideră că lipsa unui nivel înalt al pregătirii clericilor se datorează atât lipsei de manuale și tratate de teologie care să-i ajute pe clerici în studiu cât și sistemului educațional per ansamblu, unde în școala secundară elevii nu sunt obișnuiți cu o muncă asiduă și nu sunt supuși unui efort intelectual foarte serios. Asta, pe lângă faptul că, și în cadrul Academiei, au început să fie acceptați studenți care nu își promovaseră examenul de bacalaureat, lucru ce, în mod vădit, afectează și modul în care se desfășurau cursurile și nivelul de dificultate abordat în cadrul lor.

6 SJAN Bihor, EGCO 881, dos. 219, f. 187-189.

Pe baza informațiilor despre progresul în studiu al clericilor[7], oferite de rector, de la finalul anului școlar, am făcut un clasament al mediilor pe ani de studiu. Analiza ne poate ajuta să înțelegem preocuparea rectorului referitor la progresul în studiu al clericilor, cu atât mai mult cu cât vedem, în raportul făcut, că din șase studenți (unul deja în anul II – Sălăjean Alexandru; și restul, toți în anul I – Ilieș Emil, Pop Alexandru, Rogojan Ioan, Șinca Coriolan, Vereș Alexandru) care fuseseră acceptați fără diploma de bacalaureat, în sesiunea din vara anului 1948, doar doi (Ilieș Emil și Rogojan Ioan) au reușit să fie declarați admiși. Vedem deci că preocuparea rectorului este una reală și fundamentată pe niște motive destul de îngrijorătoare.



	An IV	An III	An II	An I
Media 4	1	0	0	1
Medii între 5-6	3	4	5	6
Medii între 6-7	4	4	5	5
Medii între 7-8	4	10	4	1
Medii între 8-9	4	7	5	5
Medii între 9-10	4	0	2	2

Personalul Academiei în ultimul ei an de existență: Dr. Gavril Stan, profesor titular de Dogmatică; a avut și calitatea de Rector al

7 SJAN Bihor, EGCO 881, dos. 587, f. 190-203.

Seminarului; Hubic Francisc, profesor titular de Istorie; Dr. Chirvai Vasile, profesor titular de Drept Canonic; Barna Gheorghe, profesor titular de Studiu Biblic; Dr. Tămâian Coriolan, Rector; Dr. Iluțiu Petru, profesor titular de Filosofie, prefect de studii; Pintea Ioan, profesor titular de Morală și Pastorală; Dr. Hirțea Iuliu, asistent, preot spiritual; Rusu Vasile, asistent; Mangra Gheorghe, econom[8].

Pe lângă evenimentele nefaste prin care Academia trecea în ultimul an universitar, se mai adaugă și pierderea de cadre didactice. Francisc Hubic a decedat la 14 noiembrie 1947, lăsând vacantă catedra de Istorie bisericească. Vasile Chirvaiu este pensionat pe criteriu de vârstă prin decizia Ministerului Cultelor nr. 16.844/1 iulie 1948, lăsând vacantă Catedra de Drept bisericesc și Patrologie. Raportul rectorului menționează și absența forțată de la catedră a lui Gavril Stan, arestat la 29 septembrie 1947, precum și cea a lui Iuliu Hirțea, arestat la 28 octombrie 1947. Catedrele de Istorie bisericească și de Dogmatică au fost suplinite de profesorul Ioan Georgescu iar cea de Teologie Dogmatică de Coriolan Tămâian.

Evocând un capitol de nemulțumiri, rectorul Tămâian își manifestă nemulțumirea și supărarea asupra faptului că nu a reușit să sărbătorească, așa cum se merita, jubileul de 25 de ani de la momentul înființării Academiei (8 octombrie 1922). Acest moment a fost marcat printr-un concert de muzică polifonică clasică dat de corul Academiei aflat sub conducerea prefectului de studii Petru Iluțiu.

La desființarea sa, în toamna anului 1948, Academia teologică era o instituție puternică, înfloritoare, deși trecuse, în timpul războiului, respectiv după Dictatul de la Viena, din 30 august 1940, prin împrejurări grele, datorită presiunilor de lichidare a oricăror manifestări cu caracter național dintre zidurile sale, exercitate de stăpânirea nou instaurată, dar

---

8 Soica Sergiu, *Eparhia Greco-Catolică de Oradea și Securitatea în anul 1948*, Editura Mega, Cluj Napoca, 2014, p. 77; a se vedea și SJAN Bihor, EGCO 881, dos. 219, f. 48 (anexa nr. 2 în acest studiu).

și diminuției la care fusese supusă, prin îngustarea simțitoare a spațiului de școlarizare, pentru a face loc Comandamentului armatei germane din localitate[9].

Concluzii

Academia Teologică din Oradea a avut o activitate intensă de la momentul înființării ei și până la desființare. De-a lungul timpului a educat caractere și personalități marcante a istoriei și culturii române. Prin misiunea ei, a menținut spiritul românesc în timpuri și locuri importante, fapt pentru care a fost mereu apreciată.

Apărută în perioada în care existau deja Academii Teologice Greco-Catolice la Cluj sau Blaj, cea din Oradea a câștigat notorietate datorită eforturilor ce se depuneau aici, începând cu cele venite din partea episcopiei, prin Eparhul Frențiu, până la personalul ce compunea atât consiliul profesoral al Academiei cât și cel seminarial, astfel încât, în scurtă perioadă de timp, numeroși tineri care simțeau vocația spre preoție, alegeau Oradea, în detrimentul altor locații.

Cu scopul de a performa, s-a urmărit, cu o constanță demnă de orice admirație, aducerea de cadre didactice capabile de a efortul de a performa. În acest sens a existat, pe partea formării academice, o programă consistentă, cu materii grele ce urmăreau lărgirea orizontului informațional al studentului teolog; iar pe partea formării seminariale, programul liturgic intens compus din momente zilnice de rugăciune și meditații, exerciții spirituale, activități pastoral-misionare, vilegiatura de vară de la Beiuș, urmăreau formarea și dezvoltarea unor aptitudini necesare în activitatea de parohie a viitorului preot, și mai ales întărirea sentimentului de vocație către cariera clericală.

---

9 Blaga Mihoc, *Judecata cea dreaptă*, Editura Logos `94, Oradea, 2012, p. 303.

Anexe

1.

1948, 8 iulie, Oradea. Rectorul Tămâian întocmește obișnuitul raport către Preaveneratul Ordinariat referitor la starea de lucruri din Seminar la sfârșitul anului universitar 1947-1948.

ACADEMIA TEOLOGICĂ GR. CAT. ROMÂNĂ
ORADEA

No. 166/1948 Oradea, 8 Iulie 1948

Preavenerat Ordinariat,

Cu profundă venerațiune înaintăm, alăturat, obișnuitele informațiuni despre purtarea morală și progresul în studii a tuturor clericilor din Seminarul teologic diecezan pe semestrul II al anului academic 1947-48, precum și acele privitoare la clericii diecezelor de Baia Mare și Lugoj, rugămintea ca aceste din urmă să Binevoiți a le transmite Preaveneratelor Ordinariate respective.

Deodată cu aceste informațiuni Vă prezentăm și cuvenitul raport despre starea și mersul lucrurilor din Seminarul teologic în cursul anului academic, care, potrivit avizului I.P.S Sale Episcopului, s-a încheiat la 24 Iunie a.c.

1. – Situația numerică a clericilor în cursul anului a fost următoarea: înscriși 107, dintre cari 7 nu s-au prezentat, și anume 2 din dieceza de Oradea și 5 din dieceza de Baia Mare. În cursul anului s-au retras 4 (3 din dieceza de Oradea și 1din dieceza de Baia Mare). Numărul celor neprezentați și al celor retrași deci este 11, rămânând astfel 96 de clerici, distribuiți după cum urmează: în anul IV au fost 12 clerici din Oradea, 6 din Baia Mare și 2 franciscani, în total 20; în anul III au fost 16 clerici din Oradea, 9 din Baia Mare, în total 25; în anul II au fost 10 clerici din Oradea, 10 din Baia Mare, 1 din Lugoj și 4 franciscani, în total 25; în anul I au fost 9 clerici din Oradea, 13 din Baia Mare, 1 din Lugoj și 3 franciscani, în total 26; totalul general este de 96 de clerici.

2. – Starea sanitară, în general a fost destul de satisfăcătoare. Boli infecțioase nu au bântuit. În afară de gastritele și ulcerele duodenale atât de frecvente la tinerii de azi, anul acesta s-au mai înregistrat 5 cazuri de apendicită, și anume la clericii: Mihai Ştef din anul I Oradea, Gheorghe Sferle III Oradea, Alex. Mihalca III Baia Mare, Moise Mihuțiu IV și Gheorghe Spădaru III, ambii din Oradea. Toți au fost operați și vindecați perfect. Inafară de aceste cazuri, mai semnalăm acela al clericilor Valentin Băințan IV Oradea, Teofil Mureșan II Baia Mare și Tiberiu Ilnițchi II Baia Mare, cari din cauza boalei pulmonare au trebuit să stea acasă în familie mai multe luni, iar Mihai Juga II Baia Mare a lipsit întreg semestrul I pentru debilitatea

cardiacă. Caz mai grav a fost al clericului T. Ilnițchi care a fost internat în sanatorul TBC din Satu Mare, având chiar cavernă pulmonară. In urma tratamentului urmat, s-a refăcut în așa măsură, încât după indicațiile medicului, dela 18 Aprilie a putut să se întoarcă în Seminar pentru continuarea studiilor.

3. – Cazuri mai grave privitoare la purtarea morală și la disciplină nu sunt de semnalat, deși spiritul vremii a încercat, se pare să pătrundă în chip foarte insidios și între zidurile Seminarului, reușind la un moment dat să producă printre rândurile clericilor o oarecare desorientare și neîncredere, fără a-i descuraja însă.

4. – Cât privește însă progresul în studii, rezultatul nu este prea măgulitor. Acest neajuns se datorează în parte lipsei de tratate și manuale, dar mai ales slabei pregătiri din școala secundară, unde, azi, elevii nu mai sunt obișnuiți cu efortul intelectual și nici cu regimul de examene, nici cu studii abstracte și speculative, precum și faptului că mare parte din clericii primiți în Teologie sunt fără bacalaureat – deci elemente mai slabe din punct de vedere intelectual. Aceștia apoi încercând să dea în cursul anului I sau II examenul de bacalaureat, de obicei neglijează studiile teologice, dând examene particulare din acestea.

5. – Dintre clericii primiți condiționat, cu obligația de a lua examenul de bacalaureat, în sesiunea din Iunie a.c. a luat examenul de bacalaureat la centrul din Satu Mare, cu succes: Ioan Gyugey-Georgescu II, Emil Ilieș I și Ioan Rogojan I din diec. de Oradea precum și Victor Dănuț II din diec. de Baia Mare. Cei ce s-au prezentat la centrul de bacalaureat din Oradea nu au reușit nici unul. Se pare că nereușita se datorează, după cum e svonul, și atitudinii unora din membrii comisiunii. Aici s-au prezentat Coriolan Șinca I, Alex. Vereș I, ambii din orădeni și Mircea Gherghel II din diec. de Baia Mare.

6. – În cursul acestui an Academia noastră a avut de înregistrat multe pierderi între rândurile profesorilor. Unele definitive, iar altele, deși durează încă, nădăjduim, numai vremelnice. Cea dintâi și ireparabilă este acea a Revs.mului Francisc Hubic decedat la 14 Noemvrie 1947, lăsând vacantă catedra de Istorie bisericească (bugetar: Filosofie Morală și Sociologie), care prin adresa Nr. 38.636 din 29 Oct. 1947 a fost suprimată de către On. Minister al Cultelor pentru așa zise motive de „economie bugetară”. A doua este aceea a mult On. și Cl. Domn Dr. Vasile Chirvaiu, care pe data de 1 Iulie 1948, prin decizia On. Minister al Cultelor Nr. 16.844, a fost trecut la pensie pentru limită de vârstă și ani de serviciu, lăsând vacantă catedra de Drept Bisericesc și Patrologie (bugetar: asistență de Drept Bisericesc). Tot aci trebuie să amintim și absența forțată dela catedră a profesorului de Dogmatică, a Revs.mului Dr. Gavril Stan, arestat la 29 Septembrie 1947, precum și a Părintelui Spiritual Cl. Dr. Iuliu Hirțea, arestat la 28 Octomvrie 1947, absențe foarte simțite și cari din nenorocire durează încă și acum. Catedrele de Istorie și Dogmatică au fost suplinite de către Revs. mul Ioan Georgescu (Istoria bis. și Teologia Fundamentală) iar cea de Teologie Dogmatică specială de către subsemnatul. Lipsa Părintelui

Spiritual a fost suplinită, cum s-a putut mai bine de către Revs.mul Teodor Matei și Cl. Dr. Ioan Pintea.

7. – Din seria de lipsuri și neajunsuri, ce caracterizează acest an școlar, este neputința de a putea sărbători, după cum se cuvenea și era dorința tuturor, jubileul de 25 de ani dela înființarea Academiei noastre de Teologie, care și-a deschis porțile la 8 Octomvrie 1922, grație munificenței și grijei părintești pentru creșterea și formarea clerului tânăr, I.P.S.Sale Episcopului nostru diecezan. Evenimentul acesta atât de important în istoria diecezei noastre și a întregii provincii mitropolitane, care împlinea visul celui dintâi episcop fondator al Seminarului, ep. Ignatie Darabant și a celorlalți vrednici urmași, abia a putut fi încrestat, din cauza împrejurărilor vitrege, printr-un foarte reușit și apreciat concert vocal de muzică polifonică clasică, dat de corul Academiei teologice sub conducerea Cl. Dr. Petru Iluțiu, prefect de studii și profesor la Academie.

Prezentând acest sumar raport, mulțumim Bunului Dumnezeu care ne-a învrednicit de a încheia cu bine încă un an școlar, ocrotind cu mână părintească Seminarul nostru în mijlocul atâtor rele cari îl aleșuiesc și cerșim totodată și arhiereasca binecuvântare a Excelenței Voastre asupra muncii tuturor acelora cari s-au ostenit și străduit cu multă râvnă și dăruire de sine pentru creșterea viitorilor preoți.

Cu profundă venerațiune,
C. Tămâian
rector

Sursa: SJAN Bihor, EGCO, inv. 881, dos. 219, f. 187 – 189.

2

27 martie 1944

Datorită vremurilor dificile, Episcopul Ioan Suciu, în calitate de episcop auxiliar de Oradea, decide să mărească salariile personalului Academiei conform tabelului de mai jos.

EPISCOPIA ROMÂNĂ UNITĂ DE ORADEA-MARE

Tablou despre avansurile aprobate personalului Academiei teologice
cu începere dela 1 Noiemvrie 1947

1. Dr. Vasile Chirvai – profesor – 1.325. 220
2. Gheorghe Barna – profesor – 1.395.60 dela 1.IV.1944 plus 116.70
3. Dr. Gavril Stan – profesor și rector – 1.337.30
4. Dr. Petru Iluțiu – profesor – 871.80
5. Dr. Ioan Pintea – profesor – 624.70

6. Gheorghe Mangra – secr. econom – 475.50
Total – 6.020.10 + 116.70
Oradea, la 27 Martie 1944

Ioan Suciu
Episcop auxiliar
Vicar general episcopesc

Sursa: SJAN, EGCO, inv. 881, dos. 219, f. 48.

Unitatea Bisericii în gândirea profesorului Petru Tocănel

MAXIMILIAN PAL[1]

Riassunto: *L'unità della Chiesa nel pensiero del professor Petru Tocănel*. Gesù Cristo ha istituito un'unica Chiesa, nella quale e per la quale viene dato a Dio il culto dovuto, specie con la celebrazione della santa e divina Messa, e vengono applicati agli uomini i frutti della redenzione. Questa Chiesa unica è la Chiesa Cattolica, che è composta da più Chiese particolari o Riti: da una parte è la Chiesa Latina e dall'altra parte sono le Chiese Orientali così come si dimostra nella teologia fondamentale e come il Concilio Vaticano II ha dichiarato esplicitamente per interpretare rettamente le norme riguardanti l'ecumenismo. Sulla scia dell'insegnamento del Concilio e del Magistero della Chiesa, il prof. Pietro Tocănel fa' distinzione tra l'unità essenziale e l'unità accidentale della Chiesa: l'unità essenziale o di diritto divino, che non ammette scissioni, e le scissioni fatte durante la storia sono contro la volontà del Redentore e comportano effetti teologici e giuridici; l'unità accidentale o di diritto ecclesiastico, che non esclude divisioni e possono essere pienamente legittime. I tre elementi dell'unità essenziale riguardano la fede, il governo della Chiesa e la comunione, invece, l'unità accidentale suppone l'unità del territorio e l'identità di patrimonio ecclesiastico, cioè di costituzione gerarchica, di disciplina, di forma liturgica, di tradizioni, consuetudini, usi, ecc.

Parole chiavi: Chiesa Cattolica, comunione, scissioni, Pietro Tocănel, l'unità accidentale l'unità essenziale.

[1] Maximilian Pal, Profesor universitar doctor, titular la Catedra de Drept Canonic a Facultății de Teologie Romano-Catolică din cadrul Institutului Teologic Franciscan din Roman, jud. Neamț, str. Ștefan cel Mare, nr. 268/B, 611040 Roman, e-mail: maximilianpal@yahoo.it

Introducere

La prima vedere, se pare că Petru Tocănel nu s-a ocupat aproape deloc de mișcarea ecumenică care a însuflețit Biserica după celebrarea Conciliului al II-lea din Vatican, întrucât în timpul șederii sale la Roma și prin activitatea pe care a desfășurat-o în diferite Digasterii ale Curiei Romane nu s-a remarcat câtuși de puțin prin inițiative ecumenice. Și totuși, din participarea sa la lucrările Conciliului și din analiza cursurilor sale universitare pe care le-a ținut la Universitatea Pontificală din Lateran și Urbaniana[2] dar, mai ales, din teza sa de doctorat în *utroque iure,* drept canonic și civil, se constată că era dornic de a cunoaște îndeaproape realitatea Bisericilor Ortodoxe de Rit bizantin din jurul Bazinului Mediteraneean, principiile juridico-organizatorice care au stat la baza autocefaliei acestora, cu scopul de a construi un adevărat dialog ecumenic cu membrii bisericilor necatolice orientale[3]. În acest sens, profesorul Tocănel dezvoltă o ecleziologie care are la bază învățătura Conciliului al II-lea din Vatican și Magisterul viu al Bisericii.

1. Unitatea esențială a Bisericii

Pentru a înțelege întreaga concepție despre relațiile existente de secole între Bisericile din Orientul creștin va trebui să expunem câteva principii fundamentale și anume:

a). Imperiul Roman de Răsărit nu poate fi conceput fără Roma și nici Roma fără partea răsăriteană a Imperiului. Cel care a creat o punte de legătură între Asia Mică și Europa a fost sfântul Apostol Pavel, care prin activitatea sa misionară de propovăduire a Evangheliei a reușit să

---

[2] P. Tocănel, *Diritto canonica orientale. Questioni speciali*, Roma 1982.

[3] P. Tocănel, *De organizatione Ecclesiae Romenae Orthodoxae,* Romae 1943, trad. în limba română de Maximilian Pal, *Despre organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, [Colecția – *Studia et Documenta* – Academia Historico-Iuridico-Theologica „Petrus Tocănel" Instituti Theologici Fraciscani Roman, nr. 21], Ed. Serafica, Roman 2011.

creeze o sinteză perfectă a celor trei culturi existente în acea epocă: greacă, romană și iudaică și a pus bazele primelor comunități creștine[4];

b). pe acest *humus* cultural, sfinții părinți greci, sirieni și latini pun bazele istorice și dogmatice ale Bisericii lui Cristos, prin care cele trei culturi, amintite mai sus, se întrepătrund și formează o simbioză perfectă. Roma devine, astfel, centrul creștinismului, sprijinită fiind de Răsărit, iar Orientul devine punct de referință, în măsura în care asimilează cultura romană. În felul acesta sfinții Părinți și scrierile patrologice și patristice in limbile greacă și latină integrează foarte bine activitatea și epistolele sfântului Apostol Pavel;

c). patrimoniul Bisericii este completat de reflecțiile teologilor scolastici, mai ales, ale sfântului Toma de Aquino, Bonaventura și a fericitului Ioan Duns Scotus;

d). Roma sfinților Apostoli Petru și Pavel este moștenitoarea întregii tradiții creștine și această tradiție întărește convingerea că Roma este acolo unde tradiția greco-romano-iudaică se întâlnește cu tradițiile culturale ale altor popoare. În felul acesta, Roma reușește să absoarbă întreaga cultură existentă în jurul Bazinului Mării Mediterane[5].

În temeiul acestor patru principii, care într-un fel se aseamănă cu cele patru puncte cardinale, părintele profesor Petru Tocănel își elaborează cursurile sale de drept bizantin și drept oriental. Astfel, în cursul său intitulat *Diritto Orientale. Questioni speciale,* Tocănel pare să fie un inovator, deoarece, el încă din introducere afirmă că nu există nici un dubiu că Domnul Nostru Isus Cristos a înființat o singură Biserică, unică prin constituția sa divină, care aduce cult lui Dumnezeu cel Atotputernic, Unul și Întreit. Mai mult, nu ne putem îndoi de faptul că această Biserică înființată de Mântuitorul, în unicitatea ei, este indivizibilă, chiar dacă în

[4] Cf. O. Bucci, *Il Collegio dei Vescovi nelle sue origini,* în A. Agrestini-D. Ceccarelli Morolli (a cura di), *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del* Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19-23 novembre 2001, Ed. LEV 2004, p. 199-200.

[5] *Idem*, 225-228.

decursul istoriei s-a divizat. Aici părintele Tocănel afirmă un lucru inedit, și anume: există o unitate esențială a Bisericii sau o unitate de drept divin, care nu admite scindări și nici diviziuni, deoarece scindările petrecute în decursul veacurilor în sânul Bisericii sunt împotriva voinței Mântuitorului care a voit ca Biserica sa să fie una, sfântă, catolică, adică universală, și apostolică, dar mai există și o unitate accidentală sau de drept bisericesc care, chiar dacă nu admite diviziuni, poate da naștere la sciziuni ce pot fi legitime, însă această scindare nu trebuie să piardă din vedere unitatea sa esențială.

1.1. Elementele esențiale ale unității Bisericii

Profesorul Tocănel enumeră trei elemente esențiale: unitatea credinței, unitatea conducerii sau de guvern și comuniunea.

a). Unitatea credinței, cere ca toții credincioșii să creadă și să mărturisească toate articolele cuprinse în Crez, că Magisteriul infailibil al Bisericii definește și propune numai acele adevăruri de credință care sunt revelate de Dumnezeu. De fapt, regula proximă, imediată și supremă pentru toți credincioșii catolici este învățătura Magisterului viu, autentic și tradițional al Bisericii care propune doctrina revelată, îi arată sensul ei genuin și stabilește norme pentru interpretare;

b). Unitatea de conducere cere ca toți credincioșii botezați în Biserica Catolică să fie supuși autorității supreme și imediate a Romanului Pontif, succesorul Apostolului Petru. De fapt, numai sfântului Apostol Petru, Isus Cristos i-a încredințat jurisdicția episcopală supremă, imediată și deplină asupra Bisericii universale și a fiecărei porțiuni ce face parte din ea, pentru toți și pentru fiecare botezat cu privire la credință și uzanțe și în tot ceea ce ține de conducere, disciplină și liturgie.

c). Unitatea comuniunii cere ca toți credincioșii să-i ofere lui Dumnezeu aceeași Jertfă Euharistică sau să se folosească de aceleași sacramente: Botez, Sfânta Spovadă, Euharistie care este semnul unității și

al dragostei fraterne pentru a ajunge la scopul ultim, care este mântuirea sufletului. În acest fel credincioșii formează un singur corp mistic care în același timp este juridic și social.

1.2. Scindarea unității esențiale

Unitatea esențială a Bisericii poate să fi scindată prin: a) prin erezie, adică prin negarea explicită a unui adevăr de credință propus de Magisterul Bisericii sau prin declarația contrară a unui adevăr de credință[6]; b) prin schismă, adică prin negarea supunerii față de Pontiful Roman și prin refuzul de a comunica cu alți Păstori subordonați lui și cu membrii Bisericii[7].

Ereticul și schismaticul comit un delict împotriva religiei și unității Bisericii și ca atare trebuie să suporte pedepsele stabilite de Dreptul canonic[8], și prin urmare, se separă de Biserica Catolică și aderă la o biserică sau comunitate creștină care nu este în comuniune deplină cu Biserica Catolică. Prin urmare, scindarea de la unitatea esențială a Bisericii nu se actualizează o dată cu delictul, ci cu adeziunea la o biserică sau comunitate eclezială separată de Biserica Catolică.

1.2.1. Sciziuni în Răsărit

Încă din primele secole găsim în Biserica din Răsărit unele sciziuni esențiale din cauza ereziilor cum ar fi: monofizismul, nestorianismul și din cauza altor erezii pe care le găsim în Biserica coptă, etiopiană, armeană și altele. Dar sciziunea cea mai mare a avut loc în anul 1054 când Biserica constantinopolitană s-a separat de Biserica Romei și care la rândul ei a atras și alte biserici particulare. Aceste biserici formează așa numita „Biserica Ortodoxă" întrucât păstrează între ele, mai mult sau mai

6 Cf. Codul de Drept Canonic 1983, can. 751, trad. I. Tamaș, Ed. Sapientia 2004.
7 *Idem.*
8 *Idem,* can. 1364 §§ 1-2; Codul Canoanelor Bisericilor Orientale, can. 1436 §§1-2, trad. I. V. Muntean, Ed. Presa Universitară Clujeană 2001.

puțin, unitatea credinței și legătura dragostei[9], denumire asumată de Biserica Catolică Orientală după Conciliul din Calcedon din anul 451 pentru a se distinge de bisericile monofizite și în anul 843 a fost instituită sărbătoarea ortodoxiei pentru a celebra victoria asupra ereziei iconoclaste. Această denumire s-a păstrat și după anul 1054. Astăzi, însă, toate bisericile orientale separate se numesc ortodoxe, dar în realitate sunt eterodoxe și ortodoxă este doar Biserica Catolică.

Mai trebuie să notăm și faptul că abrogarea excomunicării pe care Cardinalul Umberto i-a făcut-o Patriarhului de Constantinopol, Mihail Celularie, în anul 1054 și abrogată către sfântul Papă Paul al VI-lea în anul 1965, nu a restabilit unitatea esențială a Bisericilor orientale separate de Biserica Catolică. De fapt, Conciliul al II-lea din Vatican afirmă că cei care se nasc și sunt instruiți în credința lui Cristos nu pot fi acuzați de păcatul separării, iar Biserica Catolică îi îmbrățișează cu respect și iubire frățească (*UR*, nr. 3) și pe drept cuvânt, deoarece, aceste persoane sunt considerate că sunt în bună credință, chiar dacă în sens material sunt eretici sau schismatici, totuși Bisericile orientale separate au preoția și sfintele Taine.

1.2.2. Sciziuni în Apus

Dincolo de sciziunile antice provocate de catari sau albigenzi cea mai mare sciziune a fost provocată de reforma husită, calvinistă, luterană,

[9] Conciliul Vatican II, Decretul despre ecumenism: *Unitatis redintegratio,* nr. 3, (21 noiembrie 1964), AAS, LVII, (1965), pp. 90-112: „În această Biserică unică și unitară a lui Dumnezeu au apărut încă de la începuturi anumite sciziuni pe care Apostolul le condamnă cu asprime; în secolele următoare s-au ivit dezbinări mai mari, iar comunități considerabile ca număr s-au despărțit de comuniunea deplină a Bisericii catolice, uneori nu fără vina unor oameni de ambele părți. Însă cei care se nasc acum și sunt instruiți în credința lui Cristos în astfel de comunități nu pot fi acuzați de păcatul despărțirii, iar Biserica Catolică îi îmbrățișează cu respect și iubire frățească. Într-adevăr, aceia care cred în Cristos și au primit în mod valid Botezul se află într-o anumită comuniune, deși imperfectă, cu Biserica Catolică. Fără îndoială, datorită diferitelor feluri de divergențe care există între ei și Biserica Catolică, atât în materie de doctrină și uneori chiar de disciplină, cât și în privința structurii Bisericii, se opun comuniunii bisericești depline numeroase piedici, uneori destul de grave, spre depășirea cărora tinde mișcarea ecumenică. Cu toate acestea, frații despărțiți, îndreptățiți prin credința primită la Botez, sunt încorporați lui Cristos și de aceea poartă pe drept numele de creștini și sunt recunoscuți pe bună dreptate ca frați în Domnul de către fiii Bisericii Catolice".

anglicană etc. Aceste sciziuni nu formează Biserici particulare așa cum sunt Bisericile orientale, deoarece nu au preoția și prin urmare, nici sacramentul sfintei Spovezi și nici Euharistia și de cele mai multe ori inclusiv sacramentul Botezului este invalid datorită lipsei intenției sau a defectului de formă și de materie; mai mult, aceste biserici neagă în mare parte adevărurile de credință și din acest motiv sunt numite „comunități creștine", chiar dacă în unele comunități există preoția primită de la episcopii vetero-catolici sau de la episcopii Bisericilor orientale separate.

2. Unitatea accidentală a Bisericii

Unitatea accidentală a Bisericii presupune unitatea teritoriului și identitatea patrimoniului bisericesc, adică: constituirea ierarhică, disciplina sacramentală, liturgia, tradițiile, consuetudinile și uzanțele. Această unitate teritorială a Bisericii a încetat odată cu divizarea Imperiului Roman care s-a împărțit în Imperiul Roman de Răsărit și cel de Apus și prin urmare, inclusiv Biserica a fost divizată, la rândul ei, în Biserici orientale și Biserici occidentale, așa cum este Biserica Catolică de Rit latin sau de Rit roman. La rândul lor, Bisericile orientale, mai ales după căderea Constantinopolului și a Imperiului bizantin s-au divizat în mai multe biserici particulare configurându-se teritoriului unei națiuni. Astăzi această divizare pe bază de teritoriu nu-și mai găsește nici o logică, dar se vorbește despre prezența bisericilor orientale în Regiunile orientale, adică, acolo unde Ritul oriental a fost observat din cele mai vechi timpuri, dar și în unele regiuni occidentale unde s-au format deja comunități creștine de Rit oriental cum ar fi în Statele Unite ale Americii, Canada, Europa etc.[10]

Inclusiv unitatea constituțională, disciplinară și liturgică a Bisericilor Orientale a fost divizată din cele mai vechi timpuri și, sub

---

[10] Cf. N. Loda, *Delimitazione territoriale della Chiesa* sui iuris: *ragioni e questioni attuali,* în L. Okulik (a cura di), *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione.* Atti del Convegno svolto a Košice (Slovacchia), 6-7.03.2004, pp. 123-129.

influența elementelor naturale, etnice, naționale, politice, culturale și religioase, s-a ajuns la formarea unor Biserici particulare cu o ierarhie proprie și cu o liturgie proprie. Biserica latină, în schimb, nu cunoaște această diviziune în Biserici particulare, nici în ceea ce privește teritoriul, nici în ceea ce privește ierarhia, disciplina și liturgia, dar există în Biserica Catolică Apuseană unele rituri liturgice, cum ar fi: roman sau latin, ambrozian, mozarabic, galican etc. care nu duc la formarea unor Biserici naționale, dar pe care actualul Cod de Drept canonic le numește biserici particulare în care și din care subzistă Biserica Catolică, una și unică și care sunt diecezele[11], iar Conciliul Vatican II și Codul Oriental le va numi biserici *sui iuris*[12].

În acest sens, prin sciziunea accidentală a unității Bisericii Catolice s-au format mai multe biserici particulare sau rituale. Astăzi există 23 de Biserici particulare orientale catolice *sui iuris*, care trebuie să elaboreze propriul drept particular[13]. Această divizare a Bisericii Catolice în mai multe Biserici particulare nu compromite nicidecum unitatea sa esențială, ci, mai mult, această unitate este confirmată și devine mai vizibilă.

Papa Pius al IX-lea declara că varietatea și multitudinea riturilor nu se opun unității esențiale a Bisericii, dar că acestea îi dau Bisericii o mai mare demnitate și un decor deosebit. De aceea, Pius al XII-lea poruncește ca în Biserică să se observe Riturile orientale care dovedesc unitatea de credință catolică. Conciliul al II-lea din Vatican afirmă că

---

[11] Cf. CIC, cann. 368 și 369; CCEO, cann. 27 și 177 §1.

[12] Conciliul al II-lea din Vatican, Decret despre Bisericile orientale catolice, *Orientalium Ecclesiarum*, nr. 2, (24 noiembrie 1964), AAS, LVII, (1965), pp. 76-89: „Biserica sfântă și catolică, trupul mistic al lui Cristos, este alcătuită din credincioși uniți organic în Duhul Sfânt prin aceeași credință, aceleași sacramente și aceeași conducere și care, unindu-se în diferite comunități a căror coeziune e asigurată de ierarhie, formează Biserici particulare sau rituri. Între ele există o admirabilă comuniune astfel încât varietatea din Biserică nu dăunează unității ci, mai degrabă, o manifestă; într-adevăr Biserica Catolică voiește ca tradițiile fiecărei Biserici particulare sau rit să fie păstrate în integritatea lor și în același timp vrea să-și adapteze modul de viață la diferitele necesități de timp și de loc".

[13] Cf. W. A. Bleiziffer, *Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective,* Ed. Argonaut, Cluj-Napoca 2016, p. 12.

printre Bisericile Orientale există o minunată comuniune în așa fel încât varietatea riturilor nu dăunează unității esențiale a Bisericii, ci o face mai vizibilă. Prin urmare, Conciliul nu vorbește despre comuniunea fondată pe Euharistie sau pe Colegiul episcopilor, așa cum cred unii specialiști în domeniu, ci pe comuniunea aceleiași credințe, în oferirea aceluiași sacrificiu și în supunerea față de aceeași Autoritate supremă, adică față de Pontiful Roman care devine „principiul perpetuu și vizibil și fundamentul unității, atât a episcopilor, cât și a credincioșilor”[14].

În ceea ce privește Biserica din România, părintele profesor Petru Tocănel afirmă că românii au primit credința creștină încă din secolul al II-lea d. C. sub formă latină; episcopii latini care-și aveau sediul la Sud de Dunăre, de la Marea Neagră până la Belgrad, s-au ocupat de credincioșii români. Din veacul al VI-lea, reședințele episcopale sunt ocupate de episcopii greci și apoi de episcopii slavi și bulgari și în felul acesta marea majoritate a românilor trec de la Ritul latin la cel bizantin și, în consecință, după anul 1054 s-au separat de Biserica Catolică[15].

---

[14] Conciliul al II-lea din Vatican, Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen gentium,* nr. 23: „Pontiful Roman, ca urmaș al lui Petru, este principiul și fundamentul perpetuu și vizibil al unității, atât a episcopilor cât și a mulțimii credincioșilor. Fiecare episcop, la rândul său, este principiul vizibil și fundamentul unității în Biserica lui particulară, formată după chipul Bisericii universale; în aceste Biserici particulare constă și din ele este constituită Biserica Catolică, una și unică. Prin urmare, fiecare episcop reprezintă Biserica sa și toți împreună cu Papa reprezintă Biserica întreagă în legătura păcii, a dragostei și a unității... Prin providența divină, diferite Biserici, întemeiate în diferite locuri de către apostoli și urmașii lor, s-au constituit în decursul timpurilor în mai multe grupuri legate în mod organic, care, păstrând unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii universale, au o disciplină proprie, o uzanță liturgică proprie, un patrimoniu teologic și spiritual propriu. Unele dintre ele, mai ales vechile Biserici patriarhale, au odrăslit, ca niște trunchiuri, alte vlăstare ale credinței, cu care au rămas unite până astăzi printr-o legătură mai strânsă de iubire în viața sacramentală și în respectul reciproc al drepturilor și îndatoririlor. Această varietate de Biserici locale ce converg în unitate demonstrează și mai limpede catolicitatea Bisericii nedespărțite. În mod similar, conferințele episcopale pot aduce astăzi o contribuție multiplă și rodnică pentru ca spiritul colegial să se traducă în realizări concrete”.

[15] Cf. P. Tocănel, *De organizatione Ecclesiae Romenae Orthodoxae,* Romae 1943, trad. în limba română de Maximilian Pal, *Despre organizarea Bisericii Ortodoxe Române*, cit., Capitolul I: *Scurtă istorie a Bisericii Române*, pp. 35-61.

În anul 1700, majoritatea românilor din Transilvania s-au unit cu Biserica Catolică păstrând Ritul bizantin. Biserica română din Transilvania, depășind multe dificultăți se dezvoltă într-un timp foarte scurt, având sediul mitropolitan la Blaj, cinci eparhii, 800 de parohii, administrate de preoți de mir și de călugări și 1.600.000 de credincioși[16]. Astăzi, Biserica Greco-Catolică, unită cu Roma din România a fost ridicată la rangul de Mitropolie Majoră cu sediul la Blaj și cuprinde șase eparhii: Oradea, Lugoj, Cluj-Gherla, Maramureș, București și Canton (OH) în Statele Unite ale Americii[17]. Prin urmare, părintele Petru Tocănel, după o reflecție îndelungată, ajunge la această concluzie: există o unitate esențială și o unitate accidentală; cea dintâi este de drept divin, a doua de drept bisericesc. Această unitate accidentală creează spații imense în rândul creștinismului care ne permit să stăm împreună, să dialogăm, să ne manifestăm caritatea reciprocă și care ne permit să promovăm adevăratul ecumenism.

3. Mijloace pentru păstrarea unității Bisericii

3.1. Mijloace comune

Conciliul al II-lea din Vatican, în Decretul despre ecumenism, *Unitatis redintegratio* și în cel despre Bisericile Orientale, *Orientalium Ecclesiarum* a indicat unele mijloace comune pe care toți creștinii pot și trebuie să le folosească pentru a facilita unitatea Bisericilor, și anume:

a). *Rugăciunea.* De fapt, rugăciunile, atât cele publice cât și cele individuale, sunt necesare pentru a instaura unitatea tuturor creștinilor, dat fiind că este vorba de un apostolat care cere harul divin pentru a ajunge la scopul dorit. Pot contribui la unitatea Bisericii și alte elemente umane, istorice, politice, juridice, sociale; dar adevărata unire stabilă și

---

[16] Cf. M. Pal – M. Pătrașcu, *Curs de Drept Canonic Oriental,* Ed. Serafica, Roman 2007, pp. 36-38.

[17] Cf. *Idem,* p. 37-38 unde este redată Bula papală de înființare a Mitropoliei Majore cu sediul la Blaj; http://www.bru.ro/

totală în credință este un dar al lui Dumnezeu, al Proniei cerești, care trebuie să fie implorată așa cum Isus s-a rugat Tatălui la Cina cea de Taină *„ut omnes unum sint”*[18].

b). *Pilda bună a vieții creștine.* Toți catolicii, mai ales păstorii de suflete, clerul și călugării, trebuie să dea fraților separați un exemplu de viață creștină exemplară prin practicarea virtuților, prin îndeplinirea datoriilor față de Dumnezeu și fată de ei înșiși. Pilda unei vieții creștine adevărate poate fi mult mai eficientă decât toate discuțiile teologice și canonice, deoarece *exempla trahunt*.

c). *Fidelitatea față de tradițiile vechi orientale.* Tradițiile orientale conțin patrimoniul teologic, juridic, liturgic și ascetic care s-au format în Orient înainte de separarea Bisericilor de la 1054. Acest patrimoniu ar putea să sufere unele schimbări legitime sau ilegitime. Schimbările petrecute mai recent trebuie eliminate, în timp ce primele trebuie respectate și nicidecum actualizate. Prin urmare, catolicii, nu numai cei orientali, ci și cei latini și, mai ales, misionarii, trebuie să respecte aceste tradiții și să evite tot ceea ce ar putea fi interpretat ca dispreț sau indiferență.

d) *Cunoașterea reciprocă.* Se constată că mulți episcopi, preoți, călugări și laici ai Bisericilor separate nu cunosc patrimoniul Bisericii Catolice, activitățile ei pastorale și sociale și ceea ce este și mai preocupant este faptul că au unele preconcepțiuni false. De asemenea, mulți catolici (episcopi, preoți și călugări) nu cunosc nici măcar existența Bisericilor Orientale separate și cu atât mai puțin tradițiile lor, istoria și dificultățile pe care le-au depășit pentru a păstra patrimoniul bisericesc comun. Acum, aceste lipsuri de cunoaștere reciprocă împiedică activitatea ecumenică și caritatea creștină, creează prejudicii de ambele părți. Din acest motiv, Conciliul Vatican al II-lea prescrie ca în seminarii să fie expusă istoria și situația Bisericilor Orientale separate.

---

[18] Cf. Ioan Paul II, Enciclica: *Ut unum sint*, nn. 21-27, (25 mai 1995): AAS 87 (1995), pp. 921-982; M. Pal., «Ut unum sint»: *la prima Lettera enciclica sull'ecumenismo nella storia della Chiesa*, în *Studii franciscane*, (XVIII/2018), Ed. Serafica, Roman 2018, pp. 131-157.

3.2. Mijloace particulare

a) *Colaborare fraternă și respectuoasă* sub formă de discuții, de dialog în congrese, mese rotunde și alte forme de reuniuni între catolici si necatolici, evitându-se acuzele și frazele ofensatoare și tot ceea ce este contrar carității creștine. Pentru aceasta, reprezentanții tratând argumente teologice, juridice, liturgice etc., pe de o parte, trebuie să cunoască bine și să expună cu claritate doctrina Bisericii Catolice, evitând irenismul fals, contrar adevărului; pe de altă parte, trebuie să cunoască profund nu numai istoria, doctrina teologică și juridică, viața liturgică și spirituală a fraților separați, dar și psihologia și cultura acestora, pentru a putea demonstra laturile slabe ale doctrinei lor.

b) *Comunicarea în lucrurile sacre,* adică participarea catolicilor la acele acțiuni liturgice și sacramente ce țin atât de cultul catolic, cât și de cel necatolic. Această participare în cele sfinte poate avea loc: 1°) *în sens larg:* de pildă, folosirea aceleiași biserici pentru funcțiunile sacre și al cimitirului pentru îngroparea morților; folosirea hainelor liturgice; asistarea la sfintele liturghii și la predici precum și la alte funcțiuni liturgice; a cânta la orgă, a cânta imnuri și motete religioase în cor, a fi naș la Botez sau martor la cununie etc.; 2°) *în sens strict sau sacramental*: de pildă, a dezlega păcatele în sacramentul pocăinței, ungerea cu sfântul Mir, a se împărtăși, a administra ungerea bolnavilor, a celebra căsătorii mixte, a conferi ordinele sacre[19].

Participarea la lucrurile sacre poate fi: 1°) *activă* atunci când se participă în mod spiritual, adică cu mintea și voința recunoscând legitimitatea acelor lucruri sacre și adevărul religiei de care ele depind;

---

[19] Cf. M. Pătrașcu, *Communicatio in sacris: disciplina actuală în lumina dezvoltării juridice și istorice,* în M. Pal-M. Pătrașcu, *Curs de Drept Canonic Oriental,* cit., pp. 181-252; D. Salachas, *Ius oecumenicum e sua attuazione nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* în A. Agrestini-D. Ceccarelli Morolli (a cura di), *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del* Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, cit., p. 169.

2°) *pasivă* (materială), când pentru orice altă rațiune se asistă la lucruri sacre numai extern, fără a se pronunța cu privire la legitimitatea lucrurilor sfinte sau cu privire la adevărul religiei de care acestea aparțin, deci, fără să adere interior cu mintea și voința, chiar dacă se ia parte activă cântând la orgă. De altfel, participarea la lucrurile sacre poate fi: 1°) *publică,* atunci când lucrurile sacre sunt orânduite sau exercitate de miniștrii sacri sau de persoane autorizate, de pildă, o celebrare religioasă în biserică, o adunare religioasă într-o sală a parohiei și 2°) *particulară,* atunci când lucrurile sacre cu caracter privat sunt îndeplinite de persoane particulare, ca, de pildă, recitarea rugăciunilor cu o altă persoană, chiar dacă este vorba de un ministru sacru[20].

Toate aceste forme de comunicare sau de participare pot fi îndeplinite de catolici în lucrurile sacre ale necatolicilor, sau de către necatolici în lucrurile sacre ale confesiunii catolice, însă, în timp ce colaborarea presupune o anumită competență, comunicarea poate fi făcută de oricare altă persoană.

Concluzie

Divizarea Bisericii Catolice în Biserici particulare nu compromite sub nici o forma unitatea sa esențială, ci, mai degrabă, o manifestă[21]. Varietatea Riturilor existente în Biserică nu se opune unității sale esențiale, dar ele întăresc demnitatea, maiestatea și splendoarea Bisericii însăși. Prin urmare, Pontifii Romani prescriu ca tradițiile fiecărei Biserici particulare sau Rit să fie păstrate în integritatea lor și, în același timp, să se adapteze la diferitele necesități de timp și de loc.

Conciliul al II-lea din Vatican observă că între Bisericile orientale există o minunată comuniune, în sensul că varietatea riturilor nu

---

[20] Cf. I. Gordon, *De communicatione in sacris sub luce Concilii Vaticani II*, în: *Periodica,* 57 (1968), p. 451; F. Coccopalmerio, *La „communicatio in sacris" nel Codice di Diritto Canonico e negli altri documenti ecclesiali*, in: *La funzione di santificare della Chiesa*, 230-231; ID, *Comunione ecclesiale e communicatio in sacris*, în: *La Scuola cattolica,* 100 (1972), pp. 467-468.

[21] Cf. *OE,* nr. 2.

dăunează unității sale esențiale, dar, așa cum am afirmat mai înainte, o manifestă. Prin urmare, Conciliul nu vorbește despre comuniunea fondată pe Euharistie și pe Colegiul episcopilor, așa cum foarte ușor se poate interpreta, ci, această comuniune și unitate se bazează pe aceeași credință, pe celebrarea și oferirea aceleași Jertfe și pe supunerea față de Autoritatea supremă a Bisericii în persoana Pontifului Roman, succesor al Apostolului Petru[22].

Nu putem nega că răspândirea credincioșilor orientali în toată lumea, amestecarea credincioșilor catolici de diferite rituri, supunerea față de păstorii de alte rituri, libertatea de a frecventa Biserici de Rit diferit cer o unitate accidentală sporită în ceea ce privește ierarhia, disciplina clerului și a credincioșilor, forma externă a Liturgiei[23].

---

[22] Cf. *LG*, nr. 23.

[23] Cf. I. P. Strejac, *La condizione giuridica dei fedeli orientali affidati alla cura dei Vescovi latini,* în *Caietele Institutului Catolic,* Nr. 1 (13)/2009, București 2009, pp. 203-250.

Redescoperirea modelului paulin al păstorului, actualizarea și implementarea acestuia în comunitatea creștină actuală (cf. 1 Tes 2, 7-12)

CĂLIN-DANIEL PAȚULEA[1]

Riassunto: *Riscoprendo il modello paolino del pastore, aggiornarlo e attuarlo nell'attuale comunita cristiana (cfr. 1Tes. 2,7-12).* L'atteggiamento manifestato da Paolo verso le comunità fondate da lui stesso non è che una partecipazione alla paternità divina, e il risultato di una tale partecipazione è la generazione ad una vita nuova. È un ambasciatore a causa dell'impegno ricevuto da Cristo, essendo autorizzato dal Risorto stesso. L'atteggiamento del pastore cristiano deve essere simile a quello di una madre che cura con amore e tenerezza, ma allo stesso tempo deve essere simile a quello di un padre, che educa, esorta, incoraggia e testimonia in vista di una vita degna della chiamata di Dio.

Parole chiavi: apostolo, comunità, dolcezza materna, messaggio evangelico, paternità, pastore, predicazione.

Introducere

Paul, în calitatea de apostol al lui Hristos, a transmis prin mandat dumnezeiesc viața cea nouă, mesajul evanghelic, determinându-i pe

[1] Călin-Daniel Pațulea, s-a născut la Blaj în anul 1969. După completarea studiilor în cadrul Institutului Teologic Greco-Catolic de la Blaj, și-a continuat pregătirea teologică la Facultatea de Teologie din Lugano (Elveția). A fost hirotonit preot în Arhieparhia de Alba Iulia și Făgăraș, în 1999. A obținut Doctoratul în Teologie Biblică în cadrul Facultății de Teologie Romano-Catolică și Asistență Socială din Universitatea București, în anul 2007, iar Abilitarea în Teologie Biblică și exegeză neotestamentară în cadrul Facultății de Teologie din Lugano, în anul 2015. În prezent este lector universitar dr. habil. în cadrul Departamentului de Teologie Pastorală din Blaj, catedra de Teologie Biblică: Vechiul și Noul Testament, al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș – Bolyai, Cluj-Napoca. A publicat diverse studii, articole și volume de carte (danielpatulea@yahoo.it).

ascultătorii săi să devină mădulare ale Trupului mistic al lui Hristos și fii adevărați ai lui Dumnezeu. Atitudinea părintească pe care a manifestat-o Apostolul față de comunitățile de el întemeiate, nu a fost altceva decât o „participare la paternitatea lui Dumnezeu”[2], rezultatul unei astfel de participări fiind renașterea la o nouă viață trăită de făptura îndumnezeită în urma transmiterii adevăratei vieți. Raportul dintre Apostol și comunități este pe de o parte eclezial iar de cealaltă parte este marcat de dragoste și duioșie părintească, punctul central fiind constituit de mesajul evanghelic propovăduit, adunarea bisericească devenind ambientul vital în cadrul căreia se întrupează acest mesaj evanghelic:

> „Raportul cu Apostolul nu se epuizează în ascultarea și acceptarea predicării sale, ci se extinde și se prelungește prin trimiterea la persoana sa ca model al unei vieți autentice și mai ales prin participarea la misterul crucii lui Hristos”[3].

El nu este doar un mesager al evangheliei, ci și un maestru de viață, învățând, îndrumând și încurajând prin cuvânt și exemplu.

1. Comuniunea Apostolului Paul față de comunitatea tesalonicenilor: 1 Tes 2, 7-12

1.1. Propunere de lectură

În măsura în care Paul a purificat orizontul de eventualele neclarități (cf. 2, 1-6), propune destinatarilor scrisorii un complex de expresii cu o încărcătură de duioșie și afecțiune. Apostolul se consideră a fi pentru comunitate asemenea unei *mame* și unui *părinte*[4]. Atașamentul mamei este marcat de altruism și dăruire totală. Versetul 7 începe printr-

---

[2] Cf. P. Gutierrez, *La paternità spirituelle selon Saint Paul*, J. Gabalda et C^ie^, Paris, 1968, 156.

[3] Barbaglio, G., *Le lettere di Paolo*, I, Borla, Roma, 1990², 301.

[4] Paul, cu autoritatea sa de părinte, împreunată cu duioșia maternă, i-a născut la o nouă viață pe credincioși prin intermediul propovăduirii Evangheliei. Adevărata naștere are drept cauză primară cuvântul evanghelic, iar ca scop, viața de credință. Îi îndrumă să devină imitatorii săi, să vegheze și să rămână fideli adevăratului mesaj apostolic.

o propoziție concesivă, „*dynámenoi en bárei* – am fi putut să vă fim în sarcină (spre greutate)"[5], ca și apostoli ai lui Hristos; rolul de apostol[6], ca și mărturisitor al lui Hristos este mai evident în Faptele Apostolilor, unde pentru Luca *apostolii* sunt ucenicii aleși de Isus și însărcinați cu împlinirea unei misiuni, devenind apoi martori ai cuvântului său, ai vieții, pătimirilor, morții și învierii sale (cf. Fap 1, 1ș.u.). În aceeași scriere canonică Paul este numit apostol împreună cu Barnaba (cf. Fap 14, 4.14) și *martor* (cf. Fap 22, 15; 26, 16), conținutul mărturiei lui Paul incluzând mesianismul lui Isus și împlinirea profețiilor (cf. Fap 20, 21; 26, 22ș.u.). Apostolul este acela care propovăduiește, vestește (cf. Fap 13, 30-32). Paul își întărește calitatea de martor (cf. 2 Tes 1, 10), vorbind în numele lui Dumnezeu și a lui Hristos fiind conștient de mărturia pe care o depune

---

5 *Báros*, greutate, povară, în LXX este folosit foarte rar iar în Noul Testament de 6 ori indicând greutatea zilei (cf. Mt 20, 12), greutatea legii (cf. Fap 15, 28), a somnului (cf. Mt 26, 43). Paul folosește termenul de 3 ori indicând greutatea, dificultatea necazurilor (cf. Gal 6, 2), aceea a veșniciei (cf. 2 Cor 4, 17) și în contextul nostru greutatea autorității apostolice. Nu trebuie exclusă nici greutatea de ordin financiar pe care Apostolul ar fi putut să o impună tesalonicenilor, aspect pe care l-a evitat, încercând să-și câștige existența cu forțele proprii; cf. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi,* Dehoniane, Bologna, 1980, 146; L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* Dehoniane, Bologna, 1993, 42; W. Mundle, *báros*, în L Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed. îngr. de), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento,* Dehoniane, Bologna, 2000[6], 1268-1270.

6 *'Apóstolos* derivă de la verbul *apostéllo*, *a trimite, a înștiința*, folosit în Noul Testament destul de des și în sens tehnic. În greaca profană este întâlnit destul de rar, în ambientul creștin impunându-se cu semnificația tehnică, ca urmare a unei experiențe precise. În Noul Testament substantivul este atestat de 79 de ori. În timp ce în Matei, Marcu și Ioan îl întâlnim doar o singură dată, în Luca este atestat de 34 de ori, de 28 de ori în Fapte și de 6 ori în Evanghelie. În epistolarul paulin este întâlnit de 24 de ori. Iudaismul ar fi cunoscut o formă juridică de reprezentare, în baza căreia o persoană sau o comunitate avea dreptul de a delega puterile sale altuia: *šālîāh*. Nu sunt mărturii că acest termen ar fi fost cunoscut în ebraica Noului Testament. Ca și punct de plecare al interpretării ar putea constitui profetismul Vechiului Testament: verbul *apostéllo* este folosit de LXX pentru a indica misiunea profetică; cf. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi,* 56-58; L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* 43; C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria,* II, Paideia, Brescia, 1994, 332-333 ; E. von Eicken, *apostéllõ, apóstolos,* în L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed. îngr. de), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento,* Dehoniane, Bologna, 2000[6], 126-127.

(cf. 1 Tes 4, 6). Și calitatea de trimis primește o dezvoltare ulterioară din partea Apostolului. Împreună cu Silvan și Timotei se califică ca Apostol al lui Hristos (cf. 1 Tes 2, 6), stabilind și o diferențiere de predicatorii vremurilor respective: ei trăiesc datorită muncii prestate de ei (cf. 1 Tes 2, 9), dau dovadă de o deplină conștiință față de misiunea și sarcina pe care au primit-o, respectiv propovăduirea Evangheliei lui Hristos, simțindu-se responsabili doar în fața Maestrului (cf. 1 Tes 2, 4), sunt conștienți de autoritatea cu care au fost investiți, un motiv în plus pentru a se prezenta cu umilință și bunătate (cf. 1 Tes 2, 6-7), ca instrumente prin intermediul cărora Dumnezeu îi cheamă pe oameni „la împărăția și mărirea sa" (1 Tes 2, 11-12). Apostolul se consideră ca și ambasador datorită însărcinării primite de la Hristos, chiar dacă acest lucru nu presupune o autorizare imediată din partea celui Înviat, misiunea apostolică putând fi și mijlocită. Un alt aspect pe care-l putem constata este acela că misiunea apostolică în cazul lui Paul se situează pe linia profetismului, fiind o lectură în acest sens a evenimentului de pe calea către Damasc (cf. Gal 1, 15-16), simțindu-se chemat încă din pântecele matern la fel ca și profetul Ieremia (cf. Ier 1, 5). Chiar dacă nu a făcut parte din grupul celor doisprezece, Paul se bucură de aceleași drepturi, deoarece la fel ca și ceilalți l-a văzut pe Hristos înviat și a beneficiat de mandatul evanghelizării, aspect care contribuie la constituirea rolului sau funcției apostolice.

Originalitatea conceptului paulin al paternității nu este numai de natură sapiențială sau didactico-pedagogică, ci depășește raportul și colaborarea dintre maestru și ucenic. Rădăcinile originalității conceptului paulin pot fi descoperite atât în Vechiul Testament cât și în iudaism. În Vechiul Testament există un concept al paternității specifice misiunii profetice, profetul fiind mesagerul din partea lui Dumnezeu pentru poporul biblic (cf. Ier 1, 9-10). În iudaism metafora paternității este clasică și exprimă relația dintre maestru și ucenic cât și cea dintre convertitor și

convertit[7]. Concepția paulină depășește iudaismul biblic propunând ideea nașterii prin intermediul Evangheliei cu un conținut mult mai profund decât Legea mozaică, noutatea fiind marcată de conținutul crucii. Apostolul reunește într-o singură formulă tematica paternității aceluia care învață și convertește pe de o parte, iar de cealaltă parte tematica eficacității Cuvântului lui Dumnezeu în calitate de ministru[8]. Paul este singurul autor al Noului Testament care atribuie unui om-apostol afirmația paternității, raportând-o într-un mod indisolubil la vestirea Evangheliei, indicând în același timp și consecințele vitale[9]. Originalitatea este exprimată prin conceptul paternității spirituale și a noii nașteri a creștinilor prin intermediul Cuvântului lui Dumnezeu, originalitate care a oferit un nou conținut și o nouă intensitate contextului creștin primar[10]:

> „Profunzimea, extinderea și dimensiunea statutului său de părinte derivă în mod direct din conștiința de a fi purtător și slujitor al unui anunț nou, serviciu unit dragostei celei mai rodnice pe care el o are pentru aceia care l-au acceptat în calitatea sa de apostol al Evangheliei"[11].

„Ne-am făcut binevoitori (am fost cu blândețe) în mijlocul vostru" (v. 7b), asemenea unei mame care își iubește și își hrănește propriile creaturi. Este de preferat lectura termenului *épioi – afectuos, binevoitor* în schimbul termenului *népioi – prunci, copilași*[12]. În Noul Testament *épioi* – mai este întâlnit în 2 Tim 2, 24, în ambele cazuri exprimând un atașament

---

[7] Cf. Saillard, M., *C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ Jésus (1 Cor 4, 15)*, în *RSR* 56(1968), 15.

[8] Cf. Saillard, M., *C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ Jésus (1 Cor 4, 15)*, 15; L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 196.

[9] Cf. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 197.

[10] Cf. Saillard, M., *C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai enfantés dans le Christ Jésus (1 Cor 4, 15)*, 16-18.

[11] L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 197.

[12] Cf. P. Rossano, *Lettere ai Tessalonicesi*, Marietti, Torino, 1965, 72; P. Gutierrez, P., *La paternità spirituelle selon Saint Paul*, 92-93; P. Iovino, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, Dehoniane, Bologna, 1992, 125-126; L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 44-45.

cu caracter pedagogic specific autorității apostolice, marcat de bunătatea și afecțiunea pe care o poate dărui spiritul matern în opoziție cu un eventual atașament autoritar greu de suportat[13].

„Precum o mamă îngrijește de fiii săi (precum doica ce-i încălzește pe fiii săi)" (v. 7c): termenul *trophos* – întâlnit doar aici în Noul Testament, este considerat un *hapax legomenon*, o traducere literară care ne conduce către imaginea doicii, a crescătoarei, a celei care hrănește copiii alături sau chiar în locul părinților, participând nu doar la asigurarea hranei ci contribuind și la educarea celor mici în primii ani de viață[14]. Într-un imn de la Qumran, care pune în evidență raportul dintre membrii comunității și maestrul dreptății, se afirmă: „Au deschis gura asemenea sugarului către pieptul mamei și ca un copil pe sânul acelora care-l hrănesc" (1 QH 7, 21-22).

Atmosfera de duioșie maternă este întreținută și de verbul *thálpõ*. Verbul are patru semnificații: a) în sens propriu înseamnă *a ține cald, a oferi căldură*, și se referă la lucruri, la păsările care-și îngrijesc ouăle în cuib și chiar la o acțiune asemănătoare din partea omului (cf. Dt 22, 6); b) în sens metaforic înseamnă *a încălzi datorită afecțiunii proprii, a consola, a oferi posibilitatea unei refaceri* (cf. 1 Re 1, 2); c) în sens mai amplu înseamnă *a-și dărui dragostea proprie, a fi înflăcărat de focul pasiunii, manifestarea unei duioșii*

---

[13] Apostolul vrea să se situeze pe linia oferită de Slujitorul lui Iahve și de cea stabilită de Isus (cf. Is 42, 1-4; Mt 11, 29; 12, 18-21).

[14] Acest fenomen este atestat în cultura și istoria multor popoare, în special la curtea regelui. În Egiptul antic doicile se bucurau de un statut privilegiat la curtea regelui și aveau influență destul de mare. Procesul de educare, instruire a fost asimilat celui de a nutri, a hrăni, ca și o sarcină a părintelui și a mamei. Filon compară mereu creșterea religioasă cu o nutrire, făcând o distincție între hrana celor imperfecți sau copii și cea rezervată celor perfecți, în acest ultim caz fiind vorba de virtuțile care trebuie practicate. Vorbește și de hrana sufletului pe care Dumnezeu o dăruiește prin intermediul lui *lógos theou*, Dumnezeu fiind desemnat ca și un *trophéus.* La fel Moise (cf. Ieș 4, 22) datorită misiunii și atitudinii pe care o are ca și responsabil pentru poporul său Israel, întâiul născut al lui Dumnezeu. Și Paul vorbește în 1 Cor 3, 12 despre laptele pe care l-a dat lor să-l bea în locul unei mâncări mai consistente, făcând referire la învățătura administrată ca și unor copii, imagine prezentă și în cateheza primară (cf. 1 Pt 2, 2), urmând îndeaproape linia trasată de înțelepciunea Vechiului Testament (cf. Prov 9, 1; Sir 15, 2-3; 24, 19-21; Înț 26, 25); cf. P. Gutierrez, *La paternità spirituelle selon Saint Paul*, 96-97; L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 45.

pline de afecțiune; d) cea de a patra semnificație poate fi aceea de *a accepta și a oferi propria grijă pentru cineva.* În cadrul Noului Testament verbul mai este folosit și în Ef 5, 29, exprimând atașamentul misionarilor față de noua comunitate, atașament care trebuie să fie asemănător cu acela al unei mame-doice, care se apleacă, ține în brațe și se îngrijește cu dragoste și duioșie de cei mici, atașament asemănător pe care și Hristos l-a manifestat față de biserică[15].

„Așa și noi, din marea dragoste pentru voi, doream să vă dăm nu numai Evanghelia lui Dumnezeu, dar chiar și sufletele noastre, atâta ne erați de dragi” (v. 8): Paul folosește verbul *homeirómenoi* – semnificația de bază fiind *a dori cu înflăcărare, a fi cuprinși de afecțiune pentru, a se simți purtat către, a experimenta o puternică înclinare către*[16]. În partea a doua a versetului se atinge punctul maxim oferit de imaginea mamei care hrănește și își dăruiește afecțiunea. Se tratează de o bucurie pe care Paul și colaboratorii săi o trăiesc în urma propovăduirii Evangheliei și mai mult decât atât disponibilitatea de a-și dărui și viața. Termenul în greacă este *psychê* – care din punct de vedere literar înseamnă *suflu, suflare, principiu de viață*[17]. În literatura greacă este imposibil de urmărit evoluția. În Septuaginta (LXX), este folosit de circa 900 de ori, traduce ebraicul *nephëš* (gât, respirație), indică partea cea mai sensibilă a *eu*-lui, locul dragostei (cf. Cânt 1, 7), a bucuriei (cf. Ps 86, 4), a suferinței (cf. Ps 119, 28), a amintirilor (cf. Ps 3, 20). În Noul Testament *psych* – este folosit de 101 ori, dintre care de 11 ori în epistolarul paulin, având semnificația de sediul vieții și viața însăși (cf. Mc 8, 35ș.u.), și întrucât exprima viața interioară a omului este considerat echivalentul persoanei (cf. 2 Cor 1, 23).

---

15 Este de remarcat și faptul că în spatele acestor expresii pauline se descoperă și o atmosferă de consolare escatologică. Limbajul lui Paul pare să fie influențat de cel al Vechiului Testament și în mod particular de Septuaginta (LXX): «Climatul exprimării lui Paul este iudaic și veterotestamentar. Nu asistăm la o citare explicită ci mai degrabă la o utilizare naturală și inconștientă», B. Rigaux, *Les épitres aux Thessaloniciens*, Gabalda, Paris, 1956, 95.

16 Cf. H. W. Heidland, *ioméiromai*, în *GLNT*, VIII, Paideia, 1974, coll. 493-496.

17 Cf. G. Harder, *psychê,* în L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed. îngr. de), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento,* Dehoniane, Bologna, 2000[6], 110-118.

În cazul nostru expresia poate indica ansamblul forțelor și al energiilor unei persoane, deci viața însăși.

Adjectivul *agapētós* – *prea iubit, scump, foarte drag* (v. 8c), derivă de la *agápē* – i*ubire, dragoste*, este folosit de Paul pentru a exprima sentimentele dintre tată și fiu (cf. 1 Cor 4, 14.17) și cele dintre frați (cf. Fm 16). Dragostea ia naștere din comuniunea față de Cuvântul unic, care îi determină pe evanghelizatori să fie pregătiți pentru sacrificiu și oferta întregii lor ființe. Comentează L. Gianantoni: „Apostolul este pregătit să dea și să se sacrifice pe sine însuși pentru aleșii săi creștini, să sufere […] să-i nască din nou cu durere (cf. Gal 4, 19). Este o dragoste gratuită și generoasă asemenea dragostei lui Dumnezeu însuși și a lui Hristos, dragoste care se adresează individului și comunității, prin dăruirea totală de sine și a propriului angajament vital. Creștinii din Tesalonic au devenit dragi lui nu datorită unor motive umane sau egoiste, ci având la bază dragostea lui Dumnezeu în Hristos Isus”[18].

„Căci vă aduceți aminte, fraților, de osteneala și de truda noastră, că noaptea și ziua lucrând, ca să nu îngreunăm pe cineva dintre voi, am vestit la voi Evanghelia lui Dumnezeu” (v. 9): misionarii oferă o dovadă concretă a sentimentelor și afecțiunii lor, prin truda și osteneala lor, prin lucrul pe care l-au suportat tocmai pentru a crea o nouă comunicare, aspect care confirmă încă o dată lipsa intereselor personale și duioșia de care au dat dovadă față de cei neoconvertiți. Verbul *ergázomai* – în forma intranzitivă înseamnă *a lucra, a munci*, iar în cea tranzitivă *a crea*[19]. Munca la care face apel Apostolul este aceea de fabricant de corturi (cf. Fap 18, 3). În ceea ce privește lucrul manual pe care-l practica Paul, motivul imediat a fost acela de a nu *îngreuna pe cineva*, menținându-și astfel libertatea și lipsa de interes. Exista totuși un motiv mult mai profund care se ascunde

---

[18] *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* 50.

[19] În Noul Testament este folosit de 41 de ori dintre care de 17 ori de către Paul, cf. H.-Chr. Hahn, *ergázomai,* în L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed. îngr. de), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento,* Dehoniane, Bologna, 2000^{6}, 1102-1108.

în spatele unei astfel de metode pastorale, și anume acela de a nu pune piedici propovăduirii evanghelice (cf. 1 Cor 9, 1-18). Astfel Paul, fără a fi în grija cuiva, evitând interesul personal și uman, le-a propovăduit Evanghelia lui Dumnezeu[20]: „Paul, prin propovăduirea Evangheliei îi întâlnește pe credincioși la un nivel pur funcțional, și de o participare interpersonală de o extraordinară intensitate”[21].

Am putea considera aceste prime versete analizate, ca fiind prezentarea aspectului oblativ al activității misionare, caracterizat de afecțiune, căldură și dragoste maternă până la dăruirea vieții. În versetele următoare (vv. 10-12) este evidențiată imaginea părintelui în raport cu fiii săi, subliniindu-se aspectul educativ, cu dubla triadă pozitivă în v. 10b și 12a, caracterizat de aspectul exortativ, de încurajare și mărturie părintească în vederea trăirii unei vieți demne de chemarea lui Dumnezeu. V. 12c subliniază chemarea dumnezeiască la împărăție și mărire.

„Voi sunteți martori, și Dumnezeu de asemenea, că am avut o purtare sfântă, dreaptă și fără prihană față de voi care credeți” (v. 10): adverbul *hosíos – cu sfințenie,* este folosit în Noul Testament numai aici[22]. Termenul desemnează un mod de a fi bun și drept, depășind orice normă exterioară. Septuaginta (LXX) traduce evreiescul *häsîd,* care indică pe acela care observă alianța (cf. Dt 33, 8; Ps 50, 5) iar termenul *hasîdîm* îi desemnează în iudaism pe cei care observă legea (cf. 1 Mac 2, 42). Paul, în raport cu destinatarii săi s-a comportat cu cucernicie, depunând eforturi nu numai de a avea un comportament exemplar din punct de vedere uman, ci încercând să împlinească cu fidelitate mandatul divin[23].

---

20 L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l’evangelizzatore la comunità,* 51.

21 G. Barbaglio, *Alla comunità di Tessalonica: prima lettera; Alla comunità di Tessalonica: seconda lettera*, în G. Barbaglio, R. Fabris, *Le lettere di Paolo*, I, Borla, Roma, 1990², 112.

22 Adjectivul *hósios* este întâlnit de 8 ori, dintre care de 2 ori în scrisorile pastorale (cf. 1 Tim 2, 8; Tt 1, 8).

23 Cf. P. Gutierrez, *La paternità spirituelle selon Saint Paul,* 102-106; E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi,* 149; L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l’evangelizzatore la comunità,* 54; F. Hauck, *hósios*, în GLNT, VIII, coll. 1367-1376.

Un alt adverb folosit de Paul este *díkaios – drept, neprihănit*[24]. Indică comportamentul uman în conformitate cu normele credinței în Isus Hristos[25]. Semnificația care se desprinde este aceea că Apostolul s-a comportat corect față de credincioșii comunității, fără a-și manifesta vreun interes personal (cf. vv. 5-6), dând dovadă de sinceritate (cf. vv. 7-8)[26]. Expresia *hosios kai dikaíos* – folosită în elenism, își îmbogățește conținutul trecând prin filtrul Vechiului Testament, în special Septuaginta (LXX) și iudaism, punând în evidență trăirea în conformitate cu legea dumnezeiască și umană[27].

Un al treilea adverb, care vine să întărească semnificația celor menționate anterior este *amémptos – fără prihană*[28]. Paul își manifestă trăirea și comportamentul lipsit de greșeli în cadrul operei misionare, având ca suport activitatea apostolică încredințată de Dumnezeu. L. Gianantoni afirma că: „aceste trei adverbe descriu corectitudinea morală, dezinteresul, preocuparea, dragostea pe care Apostolul a avut-o și o are încă pentru tesalonicenii săi"[29].

Destinatarii mesajului evanghelic sunt numiți *credincioși*, adică cei care au acceptat *kérygma* creștină, credința care îi caracterizează și îi deosebește, credința în Isus Hristos, mort și înviat de către Tatăl, care va veni să judece vii și morții. Acceptarea acestui mesaj kerygmatic, înseamnă a fi credincioși, creștini[30]:

---

[24] Este întâlnit de 5 ori în Noul Testament, dintre care de 3 ori în epistolarul paulin (cf. Lc 23, 41; 1 Cor 15, 34; Tt 2, 12; 1 Pt 2, 23); cf. H. Seebass, *díkaios*, în L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard (ed. îngr. de), *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna, 2000^{6}, 789-798.

[25] Cf. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, 149.

[26] Septuaginta folosește *dikaiosýne*, *dreptate*, care traduce evreiescul *sedeq* (de 81 de ori) și *sedãqã* (de 134 de ori). Termenul *dikáios*, întâlnit de 189 de ori, traduce uneori *saddîq* alteori *jãshãr, tãm.* Termenii respectivi exprimă raportul pe care Dumnezeu îl are cu omul precum și cel al omului cu Dumnezeu și comportamentele etico-religioase ca și o consecință a unor astfel de raporturi; cf. G. Quell, G. Schrenk, *díke*, în GLNT, II, coll. 1191-1203; 1224-1225.

[27] Cf. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 55.

[28] Întâlnit în epistolarul paulin în 1 Tes 5, 23; adjectivul *ámemptos* este folosit în 1 Tes 3, 12-13; Fil 2, 15; 3, 6.

[29] L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 56.

[30] E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, 149.

> „Îndrumarea părintească a vieții creștine a neoconvertiților presupune credința, ca urmare a propovăduirii evanghelice […]: credința vestită și acceptată care îi unește prin intermediul legăturilor de paternitate-filiație […] În 1 Cor 4, 14-16 Paul afirmă că vestirea Evangheliei și transmiterea credinței este asemănătoare transmiterii vieții. Această grijă apostolică pentru comunitate […] poate fi asimilată operei educative a părintelui în raport cu fiii proprii, proces constituit din instruire, îndrumare și de supraveghere”[31].

„Ca un părinte pe fiii săi, v-am îndemnat și v-am încurajat” (v. 11): grijii pline de duioșie maternă i se alătură formarea și instruirea oferite de părinte, două atitudini manifestate de către apostoli. În epistolarul său, Paul îi numește mereu cu apelativul fii pe cei cărora le-a vestit Evanghelia[32]. Este pentru prima dată în epistolarul paulin unde întâlnim tipologia *părintelui* fără să fie o referire directă la Dumnezeu, ci aplicată oamenilor. În cazul nostru se referă la Apostol în calitate de părinte pentru comunitate[33]: „Imaginea părintelui […] este în centrul frazei ca și o axă de la care pornesc șase ramificații, care ilustrează sarcinile părintești împlinite de Apostol în comunitate și modul în care acestea au fost săvârșite: primele trei ramificații (care ilustrează modul) ne conduc către cele trei adverbe întâlnite în v. 10b, celelalte trei ramificații (care indică care sunt obligațiile părintești) ne conduc la trei participii”[34], respectiv „v-am îndemnat, v-am încurajat și v-am rugat” (vv. 11b-12a).

Primul participiu, *parakaloũntes – a îndruma*, exprimă aspectul consolării și al îndrumării atunci când cineva vrea să-i vorbească unei persoane din profunzimea inimii. Dumnezeu își consolează poporul în urma situației critice trăite în exil și imediat după, iar Ierusalimul beneficiind de această consolare dumnezeiască devine la rândul său izvor de consolare pentru fiii săi[35]. Paul, prin predicarea sa îi consolează, îi

---

[31] L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 56.

[32] Cf. 1 Cor 4, 14; 2 Cor 6, 13; Gal 4, 19; 1 Tim 1, 2.

[33] Cf. 1 Cor 4, 15. La fel și în Fil 2, 22, părinte și fiu, respectiv Paul și Timotei, care împlinesc împreună serviciul de evanghelizare: «Râvna lui o cunoașteți, căci ca un fiu lângă tată, a slujit cu mine Evangheliei».

[34] L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 56-57.

[35] Cf. Is 40, 1ș.u.; 57, 18; 66, 11.13.

îndrumă și îi invită, lăsând astfel spațiu forței divine a Cuvântului și acțiunii eliberatoare a Spiritului Sfânt, determinându-i pe tesaloniceni să trăiască adevărata consolare care din partea Tatălui, prin Fiul și-a manifestat dragostea nemărginită. Paul își exprimă pedagogia părintească prin acest termen care va câștiga un aspect tehnic cu scopul de a exprima o îndrumare mai puțin autoritară, ci marcată de răbdare și încurajatoare[36].

„V-am încurajat" (v. 11c), *paramythoúmenoi* – înseamnă *a vorbi cuiva în mod prietenos, a încuraja*. Ideea de bază constă în *a vorbi cuiva stându-i alături, adresându-i-se cu blândețe, a-i oferi un sprijin pe baza căruia ar putea să-și revitalizeze situația critică în care se găsește.* În Septuaginta (LXX) este folosit cu înțelesul de *a consola, a mângâia* (cf. 2 Mac 15, 9; Înț 3, 18; 19, 12). În Noul Testament termenul apare pentru prima dată în contextul nostru, cu înțelesul de *a manifesta o grijă, atenție prietenească, de a încuraja*[37]. Paul întrebuințează acest verb în situațiile mai sus menționate pentru a-și pune în evidență atașamentul de încurajare ca și caracter specific misiunii de evanghelizare[38] și de a oferi o explicație suplimentară cu privire la educația părintească. Paul îi încurajează și îi mângâie pe cei timizi și fricoși și bineînțeles întreaga comunitate, așa cum procedează un părinte cu fiii săi aflați într-o situație critică.

Acestei atitudini și griji părintești i se adaugă și *implorarea, rugămintea fierbinte, martyrómenoi – a chema pentru a depune o mărturie*[39]. Asistăm la o insistență părintească marcată de invocare, de rugă fierbinte chiar: „Cele trei participii împreună descriu activitatea pedagogico-părintească a Apostolului. O astfel de activitate este îndreptată către

---

[36] Cf. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* 58.

[37] Mai este întâlnit și în 5, 14 cu aceeași semnificație. În Noul Testament verbul și compușii săi mai apar și în In 11, 19.31, indicând spiritul de mângâiere adresat oamenilor; cf. G. Stählin, *paramythoúmenoi*, în GLNT, IX, coll. 723-736.

[38] Cf. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi,* 149.

[39] În Septuaginta (LXX) este folosit numai în Jud 7, 28 și 1 Mac 2, 56. În Noul Testament de 2 ori de către Luca în Fap 20, 26 și 26, 22, iar în epistolarul paulin de 3 ori în Gal 5, 3, Ef 4, 17 și în contextul nostru. În acest fragment Paul îl folosește și cu semnificația de *a mărturisi*: «Și mărturisesc iarăși la tot omul, care se taie împrejur, că dator este să împlinească toată legea»; cf. H. Strathmann, *mátys, martyréo,* în GLNT, VI, coll. 1334-1345; 1373; 1382-1386.

întreaga comunitate întemeiată recent, dar exista și o preocupare pentru fiecare membru datorită contactului personal”[40].

„Să umblați într-un mod vrednic de Dumnezeu, care v-a chemat la împărăția și mărirea sa”: *peripatéo – a merge, a se plimba, a umbla*. În Septuaginta (LXX) este prezent în Prov 6, 22, 2 Re 20, 3, Is 59, 9 și 1 Sam 17, 39, uneori, dar foarte rar mai poate însemna *a se comporta* (cf. Qo 11, 9)[41]. Cu acest ultim sens este folosit de Paul de circa 31 de ori pentru a indica *conduita* sub aspect etic[42], descriind activitatea morală a omului, opunând două moduri de a trăi: trăirea sub influența cărnii și cea după spirit (cf. Rom 8, 4). În scrierile adresate tesalonicenilor verbul mai este întâlnit de încă 5 ori (cf. 1 Tes 4, 1.12; 2 Tes 3, 6.11). Apostolul le-a încredințat acestora îndrumări precise cu privire la modul în care trebuie să trăiască mesajul evanghelic pentru a fi bineplăcuți lui Dumnezeu. Se insistă asupra aspectului moral al evanghelizării, propovăduirea nefiind doar un anunț al unei vești noi ci și o chemare, un apel insistent la o trăire intensă în strânsă legătură cu chemarea și harurile primite. Credinciosul trăiește o relație nouă și vitală cu Dumnezeu, lucru care presupune o exigență etică, care nu se rezumă doar la împlinirea cu rigurozitate a unor norme morale ci își are rădăcina în alegerea de care omul se bucură din partea lui Dumnezeu, chemarea pentru a fi părtaș la împărăția și mărirea sa[43], la manifestarea escatologică prin intermediul Domnului nostru Isus Hristos (cf. Rom 5, 2).

---

[40] L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità*, 60; cf. H. Schlier, *L'apostolo e la sua comunità. Esegesi della prima lettera ai Tessalonicesi*, Paideia, Brescia, 1976, 43; P. Rossano, *Lettere ai Tessalonicesi*, 75.

[41] Cf. G. Bertram, *peripatéo*, în GLNT, IX, coll. 1100-1103; în scrierile qumranice indică comportamentul celor drepți, adică «aceia care sunt de acord și plini de generozitate față de adevăr (Dumnezeu), umblând sub influența consimțământului său» cât și comportamentul acelora «care umblă pe calea nedreptății» (1 QS 5, 10); în Noul Testament este întâlnit de 95 de ori, în sens literar sau alegoric ; cf. E. Ghini, *Lettere di Paolo ai Tessalonicesi*, 150.

[42] Cf. 1 Cor 3, 3; 7, 17; 2 Cor 4, 2; Gal 5, 16; Rom 8, 4.

[43] Cf. P. Rossano, *Lettere ai Tessalonicesi*, 76; H. Schlier, *L'apostolo e la sua comunità. Esegesi della prima lettera ai Tessalonicesi*, 44-45; R. F. Collins, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, în NGCB, Queriniana, Brescia, 2002², 1014.

2. Responsabilitatea educativă și formativă a părinților în comunitatea bisericească

Părinții au datoria morală de a-și construi o identitate personală și socială cu scopul de a-i ajuta pe fii în formarea ca persoane iar împreună cu aceștia de a construi un itinerar de viață. Rolului părintesc și matern îi corespunde dimensiunea educativă, dar în același timp este nevoie de consolidarea unui raport între nașterea fizică și paternitatea-maternitatea spirituală. Sarcina principală este aceea de *educare*, de a observa necesitățile profunde ale fiilor, aprofundarea acestora în cadrul personalității lor, promovarea adevăratelor valori în vederea perceperii adevăratului sens al vieții în sine însuși și în ceea ce privește relațiile cu ceilalți: „Paternitatea și maternitatea, acest meșteșug al părinților în vederea creșterii noilor generații, este o dimensiune care se exprimă în efortul de a înțelege care sunt nevoile reale ale fiilor, cărora li s-a dat viață, transmițând acestora un mesaj și valori valide din punct de vedere existențial. Sarcină educativă dificilă și riscantă, întrucât răspunsul va fi liber”[44].

Însuși Apostolul a încercat să definească rolul și responsabilitatea părintească într-un mod cât mai profund față de membrii comunităților întemeiate de el. Ținând cont de tradiția iudeo-creștină cât și de tradițiile specifice *neamurilor*, a căutat să construiască alte modalități de colaborare alături de cele pur naturale și biologice, descoperind și propunând un raport marcat de atitudinea părintească și grija maternală care depășește caracterul fizic, „un raport nou și creativ bazat pe un mesaj și pe valori substanțiale, [...] menit să ofere o educație fiilor în vederea unei trăiri creștine”[45]. Îndatorirea părintească trebuie să fie marcată de un curaj special ca rezultat al colaborării cu Dumnezeu, de responsabilitate umană și creștină, ținându-se cont de binele fiilor, de binele comunității familiare, al societății vremelnice dar mai ales al Bisericii[46].

---

[44] L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* 198.

[45] L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* 198.

[46] Cf. *Gaudium et spes,* nr. 50; Ioan Paul al II-lea, *Paternità e maternità responsabili alla luce dell'«Humanae Vitae»*, în *Uomo e Donna lo creò catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Roma, 1992[3], 462-463.

Alături de sarcina educativă există și sarcina educației religioase, transmiterea normelor morale și de sfințenie pentru o mai bună integrare în comunitatea bisericească, o mai bună realizare a adeziunii la persoana Mântuitorului și pentru o eficientă trăire a exigențelor morale pe care le impune statutul de încorporat în Trupul Mistic al lui Hristos.

Noutatea care reiese din epistolarul paulin constă în sarcina de propovăduitor al Evangheliei, de a transmite nucleul esențial al tradiției primite[47], propunând o actualizare constantă a gesturilor și evenimentelor mântuitoare, precum și o trăire la nivelul cerut al exigențelor vitale (cf. 1 Cor 2, 2; 15, 3; Gal 1, 8-9; 4, 19).

Cu privire la actualizarea mesajului paulin, referitor la paternitate apostolică, putem lua în considerare faptul că păstorii sufletești și responsabilii comunităților trebuie să propună anunțul fundamental privitor la *evenimentul Hristos* în vederea trăirii într-un mod cât mai constant al experienței baptezimale și pascale. Un astfel de atașament față de ascultătorii de astăzi, acela al noii evanghelizări, îi îndreptățește pe păstorii sufletești să redevină *părinți*, reîntemeind comunitatea creștină, mai ales acolo unde se trăiește în baza unei moșteniri creștine tradiționale, lipsite uneori de vitalitatea cerută de Hristos în Evanghelie (cf. 1 Cor 9, 16): „Evanghelizarea este harul și vocația specifică Bisericii, identitatea sa cea mai profundă"[48]. Comunitatea bisericească și creștinul există datorită propovăduirii Evangheliei prin învățătura propusă de cel care evanghelizează, dar nu ca ceva personal, ci ca un dar primit pentru beneficiul comunității. Cel care vrea să-și asume în ziua de astăzi sarcina paternității apostolice este obligat să amintească și să re-amintească mereu *evenimentul Hristos*, atitudine care ar trebui să provoace pe de-o parte, iar pe de altă parte să-l ajute pe credincios să-și orienteze viața pe baza directivelor evanghelice. La fel această atitudine părintească față de o comunitate presupune acel sprijin constant pentru ca credinciosul și

---

[47] Cf. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* 199.

[48] Paolo VI, *Evangelizzazione nel mondo contemporaneo,* Exort. Apos., M 40, Paoline, Milano, nr. 14.

comunitatea să fie puși în fața *cuvântului dătător de viață al Crucii*, care să faciliteze o convertire a inimii și a minții.

Alături de procesul de evanghelizare, de propovăduire a *kérygmei* și pentru o mai bună inițiere a itinerarului de credință, adevăratul *părinte* al comunității trebuie să propună un itinerar biblic, care să se desfășoare după următorul parcurs: cateheza, predicarea, apostolatul și rugăciunea.

În ceea ce privește cateheza, explicarea cuvântului lui Dumnezeu, izvorul principal îl reprezintă Sfânta Scriptură „care explicată în contextul Tradiției, oferă punctul de plecare, fundamentul și norma învățăturii catehetice”[49]. Unul dintre scopurile procesului catehetic trebuie să fie acela de a conduce la o cât mai bună înțelegere a Sfintei Scripturi, în vederea descoperiri adevărurilor revelate pe care le conține Biblia și care să determine un răspuns plin de generozitate din partea omului la mesajul lui Dumnezeu. Rodnicia procesului de cateheză depinde de valoarea ermeneuticii folosite, intrând în profunzimea mesajului biblic, astfel încât acesta să provoace și să favorizeze întâlnirea cu Hristos „care oferă cheia întregii revelații biblice și transmite chemarea lui Dumnezeu, la care fiecare trebuie să răspundă”[50].

Predicarea trebuie să descopere hrana spirituală în textele Bibliei și să o adapteze nevoilor spirituale ale credincioșilor. Nu trebuie uitată omilia în cadrul celebrării euharistice, ca pe o proclamare a Cuvântului lui Dumnezeu. Documentul Magisterial insistă asupra faptului de a fi puse în lumină

> „contribuțiile principale ale textelor, acelea care sunt cele mai edificatoare pentru credință și cele mai stimulante pentru progresul vieții creștine, comunitare sau personale [...] Mesajul Biblic trebuie să-și păstreze caracterul său principal de a da vestea cea bună a mântuirii, oferite de Dumnezeu. Predicarea va fi o acțiune mai utilă și în deplină conformitate cu Biblia în măsura în care ajută înainte

---

[49] Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, 113-114; cf. și Fabris, R., *Interpretare e Vivere oggi la Bibbia*, Paoline, Milano, 1997[3], 79.

[50] Pontificia Commissione Biblica, *op. cit.*, 114.

> de toate pe credincioși „să cunoască darul lui Dumnezeu” (In 4, 10), așa cum a fost revelat în Scriptură, și să înțeleagă în sens pozitiv exigențele care rezultă”[51].

Apostolatul biblic are drept scop promovarea și susținerea diferitelor practici în vederea cunoașterii Sfintei Scripturi ca și Cuvântul lui Dumnezeu și izvorul dătător de viață. Acest lucru poate fi realizat prin formarea de grupuri biblice, conferințe, cursuri cu tematică biblică, publicații și editarea de comentarii pe marginea cărților canonice, propunând o mai bună cunoaștere a Sfintei Scripturi, construirea unei comunități adevărate și implicarea în slujirea poporului lui Dumnezeu[52].

Paternitatea apostolică presupune și aspectul rugăciunii apostolice, întrucât aceasta conține și favorizează un raport strâns între evanghelizator și membrii comunității, în vederea desăvârșirii escatologice (cf. Col 4, 2-4). Credincioșii sunt invitați să persevereze în rugăciune, aceasta fiind un instrument important atât în viața individuală cât și comunitară, este un instrument de priveghere care îl ajută pe cel botezat să nu-L uite pe Dumnezeu din partea căruia vine harul și credința, deschizând poarta evanghelizării și desăvârșirea acesteia. În rugăciune comunitatea să cultive un spirit de recunoștință și să se roage pentru Apostol, care deși încarcerat, trebuie să propovăduiască misterul lui Hristos (cf. Ef 6, 18-20).

În epistolarul paulin întâlnim o prezentare și dezvoltare a rugăciunii apostolice ca expresie a experienței sale personale. Raportul dintre *părinte* și comunitate în vederea completării și maturizării statutului de adevărat ucenic al lui Hristos este alimentat de rugăciunea constantă de cerere și de mijlocire, cerere pentru un eventual succes al apostolatului personal și pentru eliberarea de toate relele care-l amenință; cerere pentru a fi eliberat de acel enigmatic înger al satanei care-l pălmuiește (cf. 2 Cor 12, 7.8); cerere și mijlocire pentru toate nevoile spirituale și vremelnice ale creștinilor. El îi invită pe destinatari să se

---

51 Pontificia Commissione Biblica, 115.

52 Cf. Pontificia Commissione Biblica, 115-116.

roage neîncetat, exprimându-și în mod continuu sentimentele de recunoștință (cf. 1 Tes 5, 17.18.25). Apostolul se roagă pentru ai săi, ajutându-i prin intermediul rugăciunii (cf. 1 Tes 1, 2; 2, 13; 3, 10; 2 Tes 1, 3.11). În anumite momente nevoia de rugăciune pare să fie urgentă și intensă, fiind un instrument de supraviețuire, de luptă (cf. Rom 15, 30).

Din experiența sa personală de Apostol, Paul ne învață faptul că rugăciunea apostolică este o acțiune supranaturală (cf. Rom 8, 26-27). Sfântul Paul consideră că la baza oricărei rugăciuni apostolice trebuie să fie acest impuls din partea Spiritului Sfânt pentru a deveni o adevărată rugăciune care să vină de la Dumnezeu și să se întoarcă la el, și astfel să fim siguri că am fost ascultați. Paul insistă asupra faptului de a recunoaște intervenția Spiritului, care supranaturalizează și cea mai neînsemnată cerere din rugăciunile noastre. De fiecare dată când pronunțăm invocarea filială, *„Abba, Părinte"*, știm că spiritul nostru nu este altceva decât un instrument al Spiritului Sfânt care se roagă în noi (cf. Gal 4, 6; Rom 8, 16).

Paul insistă asupra faptului că rugăciunea apostolică trebuie să fie adresată Tatălui, izvorul oricărui har și a oricărei acțiuni supranaturale, prin Isus Hristos mijlocitorul prin excelență (cf. Col 3, 17), ca regulă de bază în activitatea Bisericii. Dar rugăciunea este adresată și Domnului Isus (cf. 2 Tim 4, 18), implorând ajutorul de la Domnul în momentele de încercare. Invocarea în rugăciune a numelui Domnului își câștigă un nou accent de confidențialitate și de intimitate[53].

Rugăciunea paulină are un accentuat caracter apostolic, deoarece este în strânsă legătură atât cu fenomenul întemeierii comunităților, cât și cu procesul de dezvoltare și creștere al acestora, întemeiere și creștere care au la bază propovăduirea mesajului evanghelic de către Apostol. Paternitatea apostolică manifestată și trăită de către Paul față de destinatarii săi este marcată de o rugăciune constantă și continuă, care la rândul ei contribuie la edificarea și unirea în mod strâns a aspectului

[53] Cf. Fitzmyer, J. A., *Teologia paulina. Preghiera e ascetismo*, în NGCB, Queriniana, Brescia, 2002, p. 1860.

personal cu cel al ministerului apostolic paulin. Este o rugăciune adresată lui Dumnezeu Tatăl, o rugăciune care invocă și cere, prin care se aduce mulțumire dar prin intermediul căreia se mijlocește. Rugăciunea paulină este marcată de sentimentul mijlocirii reciproce dintre Apostol și creștini, pentru ca să se deschidă calea propovăduirii evanghelice, evanghelizatorul și *părintele* comunității să fie cât mai fidel propriei misiuni, iar credincioșii să rămână statornici în credință[54].

Concluzie

În urma analizei efectuate pe marginea pericopei biblice pauline, avem posibilitatea de a înțelege viziunea lui Paul despre paternitatea sa spirituală în calitate de misionar și personalitatea apostolică particulară. În mijlocul tesalonicenilor s-a prezentat dând dovadă de un atașament plin de dragoste și duioșie ca și acela al unei *doice, crescătoare* care își îngrijește cu mare atenție pe cei nou născuți, preocupându-se de cei neoconvertiți, educându-i, fie la nivel individual cât și comunitar asemenea unui părinte, care încurajează și îi stimulează pe fiii săi, dând dovadă de o corectitudine desăvârșită.

Raportul dintre Apostol și neoconvertiții tesaloniceni este sintetizat de metaforele *doică* și *părinte*. Nu sunt noutăți în exclusivitate, deoarece sunt concepte întâlnite și în Orientul antic, în elenism și iudaismul biblic și chiar extrabiblic. Originalitatea constă în modul de utilizare pe care-l câștigă în contextul evanghelizării, având posibilitatea de a exprima o profundă comunicare a vieții și instaurarea între misionar și interlocutori, cei care au acceptat Cuvântul dătător de viață, a unui raport bazat pe conținutul propovăduirii evanghelice. În toată această lucrare Apostolul nu a căutat interesele personale ci binele și mântuirea pentru credincioșii tesaloniceni. Sfântul Paul s-a adresat comunității ecleziale dar și fiecărui membru al acesteia înzestrat cu harul lui

[54] Cf. L. Gianantoni, *La paternità apostolica di Paolo. Il kerygma l'evangelizzatore la comunità,* 206.

Domnului nostru Isus Hristos. Le-a propovăduit vestea cea bună a mântuirii, proces care a determinat o legătură plină de afecțiune și de dragoste, declanșând dorința de a-și oferi propria viață pentru cei evanghelizați, după modelul unei doice care iubește, hrănește și încălzește pe cei mici, care iubește cu duioșie și tandrețe pe ne-convertiții din comunitatea eclezială a Tesalonicului. Datorită misiunii evanghelice, legându-se în mod profund de cei convertiți hrănindu-i cu cele spirituale și ajutându-i să devine persoane adulte în ale credinței, Apostolul a trăit adevăratul statut de ministru al lui Dumnezeu printr-un serviciu plin de smerenie și dragoste, având astfel posibilitatea de a descoperi că dragostea este caracteristica principală în viața unui misionar atunci când întemeiază o comunitate creștină.

Un alt aspect original îl constituie apropierea a două metafore distincte în favoarea unui singur subiect. Paul desfășoară în același timp două sarcini diferite și complementare, aceea a dragostei materne și aceea a pedagogiei părintești. Nu a maturizat doar afecțiunea de natură masculină și cu gust părintesc, ci a dezvoltat și trăit și o afectivitate de natură feminină, asemănătoare cu aceea a unei mame. Nu a fost îndeajuns să fie pentru neoconvertiții tesaloniceni doar părinte și frate în cele ale credinței, ci s-a prezentat ca și o mamă plină de duioșie și de generozitate, adoptând într-un mod cât mai complet afectivitatea feminină maternă.

Originalitatea mai constă și în faptul că paternitatea spirituală și apostolică în gândirea paulină face parte dintr-un plan secundar și este subordonată celei originale și primare în același timp, respectiv cea a lui Dumnezeu. Puterea de acțiune nu aparține sferei omenești, ci puterii și deplinătății spirituale oferite de Spiritul Sfânt, în cadrul procesului de propovăduire a mesajului evanghelic și lucrarea care a urmat.

Misionarul Paul nu a separat niciodată conținutul credinței de trăirea sa personală, conștientizând pe deplin rolul său și sprijinind cu toate forțele pe cei care trebuiau să aducă roade prin faptele și trăirea lor. Prin intermediul atașamentului părintesc de care a dat dovadă nu a făcut altceva decât să-l orienteze pe credincios către adevăratul Părinte.

„Hristos da, Biserica ba”. 10 contestări aduse Bisericii și un răspuns apologetico-pastoral

ANTON RUS[1]

Abstract: *“Christ Yes, the Church No”. 10 Appeals Brought to the Church and an Apologetic-Pastoral Answer.* This study, entitled *“Christ Yes, the Church No”. 10 appeals brought to the Church and an apologetic-pastoral answer*, captures in his analysis the anti-church mentality existing today in the Eastern and Western Christian world and identifies ten contestations brought to the Church. In a framework open to balanced dialogue, the text is written in an apologetic-pastoral perspective, so it puts in front of the reader suggestions for response from the Church and the Christian.

Keywords: Church, contestation, anti-church, contemporary, apologetic.

Introducere. Originile mentalității

Sloganul „Hristos da, Biserica ba” exprimă o atitudine destul de răspândită la începutul mileniului III, mai ales printre generațiile tinere, atât în Răsărit cât și în Apus, în ciuda popularității de care s-a bucurat Biserica în opinia socială românească[2]. Figura lui Isus este acceptată (deși ar trebui văzut exact în ce sens), însă instituția eclezială, cu aparatul ei de legi, norme, tradiții, este respinsă. Tendința de a-l separa pe Isus de

---

[1] Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj, anton.rus@ubbcluj.ro.

[2] Viorica Marin, *Armata și Biserica, în topul instituțiilor interne în care au încredere românii*, 14 februarie 2019, cf. https://adevarul.ro/news/politica/armata-biserica-topul-institutiilor-interne-incredere-romanii-1_5c651bf4445219c57e218795/index.html; https://evz.ro/romanii-sunt-consecventi-au-incredere-tot-in-armata-si-biserica.html.

Biserică, de a arăta apreciere față de Isus (deși învățătura sa nu este cunoscută integral) și, în același timp, ostilitate față de Biserică, este răspândită chiar și printre unii dintre cei care declară că sunt „credincioși".

Obiectivul acestui studiu este acela de a surprinde elementele mentalității „Hristos da, Biserica ba", de a identifica principalele cauze pentru care unii oameni sau credincioși nu mai au încredere în Biserică și de a oferi unele sugestii de răspuns în dialogul cu omul contemporan. În ultimă instanță, este vorba nu atât despre o abordare riguros științifică și dogmatico-teologică, ci despre recenzarea motivațiilor celor care nu iubesc și nu înțeleg rostul Bisericii, pe de o parte, și identificarea câtorva argumente pe care omul autentic creștin le are la îndemână pentru a răspunde acestor situații, deci remarcăm aspectul apologetico-pastoral, situându-ne, desigur, pe o poziție „părtinitoare", adică de partea Bisericii. Materialul prezent este mai mult o reflecție personală, un eseu rezultat în urma dialogului cu tineri, decât un studiu speculativ.

Înainte de a dezvolta câteva considerații cu privire la această problematică, mi se pare utilă o observație preliminară despre istoricul apariției acestei mentalități. Ideea de a renunța la structura ecleziastică pentru a reveni – se spunea – la puritatea Evangheliei a caracterizat multe mișcări religioase spiritualiste din Evul mediu (catari, valdezi etc.) și a fost preluată de reformatorii protestanți începând cu secolul al XVI-lea. Într-un discurs faimos din 12 octombrie 1952, Papa Pius al XII-lea a folosit o formulă care descria secvența îndepărtării și separării Occidentului de adevărul catolic, prin trei etape: 1. negarea Bisericii în timpul Reformei; 2. deism iluminist și masonic; 3. ateism marxist. „Hristos da, Biserica ba. În cele din urmă, strigătul sacrileg: Dumnezeu este mort, mai mult: Dumnezeu nu a existat niciodată"[3].

Dacă este adevărat că credința izvorăște dintr-o întâlnire personală și liberă cu Dumnezeu în Hristos, este la fel de adevărat că nimeni nu este mântuit într-un mod izolat, ci în sânul unui popor aflat în

---

[3] *Discursul Sanctității Sale Papa Pius XII adresat membrilor Acțiunii Catolice*, http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19521012_uomini-azione-cattolica.html.

pelerinaj susținut de harul lui Dumnezeu care este conferit prin Taine / Sacramente, al căror depozitar este Biserica. Într-un interviu cu V. Messori, Cardinalul J. Ratzinger a remarcat că fisura care se lărgește și care amenință stabilitatea întregului edificiu al credinței trebuie identificată în criza conceptului de Biserică[4].

În cele ce urmează vom analiza, pe scurt, zece critici sau motivații care se regăsesc în discursul celor care își justifică atitudinea de rezervă sau aversiune față de Biserică, care ignoră sau repudiază Biserica. Ne referim, în primul rând, la „credincioși”, adică la oameni obișnuiți care susțin că cred în Dumnezeu și doar în al doilea rând luăm în calcul și argumentele celor care sunt agnostici, liber-cugetători, indiferent-religioși sau filosofi atei[5], adică ne referim la oameni din interiorul creștinismului dar și la cei din afara religiei.

1. Biserica nu a fost instituită de Hristos și nu este continuatoarea operei Lui

În discuțiile cu unele persoane religioase dar nepracticante din zilele noastre apare frecvent opinia că Isus Hristos nu a intenționat deloc să fondeze o Biserică sau vreo altă formă de instituționalizare a crezului

---

[4] *Raport asupra credinței. Vittorio Messori în colocviu cu Joseph Ratzinge*r, trad. Mihai Patrascu, Ed. Sapientia, Iași, 2011.

[5] Thomas Paine este cunoscut pentru critica sa la adresa religiei organizate: „Cred într-un singur Dumnezeu, nimic mai mult; și sper la fericire în viața de apoi. Nu cred în cele profesate de biserica evreiască, de cea romană, de cea greacă, turcească sau protestantă, sau de oricare altă biserică. Mintea mea este biserica mea”. „Toate instituțiile bisericești, fie ele evreiești, creștine sau turcești, îmi apar ca nimic mai mult decât invenții, care au scopul de a înspăimânta și înrobi umanitatea, și de a monopoliza puterea și profitul”, Thomas Paine, *Epoca rațiunii (The Age of Reason).* Reflecțiile unor filosofi atei precum Ludwig Feuerbach, Bertrand Russel, Jean Paul Sartre, Nietzsche, John Gray, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris sau alții marșează mai mult pe critica împotriva creștinismului sau chiar a religiei în general, nu atât pe critica împotriva Bisericii. „**Condamn creștinismul, ridic împotriva bisericii creștine cea mai cumplită acuzație pe care un acuzator a făcut-o vreodată. Pentru mine este cea mai mare dintre toate corupțiile imaginabile, a dorit depravarea extremă posibilă. Biserica creștină nu a lăsat nimic intact în perversiunea ei, a făcut din fiecare valoare o non-valoare, din fiecare adevăr o minciună, din fiecare onestitate o abjecție a sufletului” (Friedrich Nietzsche, *Anticristul*).**

și învățăturii Sale; Hristos însuși a predicat împotriva religiei instituționalizate a Templului, trăind liber și vorbind despre libertatea care trebuie să-i caracterizeze pe fiii lui Dumnezeu. Sunt oamenii cei care au creat o instituție, din cauză că ori nu au înțeles în profunzime mesajul lui Isus, ori doreau un sistem prin care să poată controla creștinii.

Însă, în urma studiului textelor Sfintelor Scripturi, din cuvintele lui Hristos și ale apostolilor din Biserica primară, reiese că Biserica a fost fondată chiar de El.

Biserica s-a născut din voința explicită a lui Isus, printr-un mandat clar și fără echivoc, și care i-a promis asistența sa divină de-a lungul veacurilor: „Și Eu îți zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi *Biserica Mea* și porțile iadului nu o vor birui" (Matei 16, 18). Isus Hristos afirmă răspicat că Biserica este a Sa, vorbește despre „Biserica Mea": cel ce refuză Biserica, refuză ceva ce îi aparține lui Hristos, refuză ceva lăsat posterității de Isus Hristos.

Sf. Ap. Pavel afirmă că Biserica este a lui Dumnezeu: „Căci ați auzit despre purtarea mea de altădată întru iudaism, că prigoneam peste măsură *Biserica lui Dumnezeu* și o pustiiam" (Galateni, 1, 13). Sf. Pavel mai scrie, inspirat, că Isus Hristos a iubit Biserica și s-a dat pe sine pentru ea (Ef. 5, 25-27).

Biserica este întemeiată pe Apostoli, aleși direct de Isus[6]. Dacă Isus nu ar fi vrut Biserica, nu i-ar fi trimis în toată lumea să predice: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Spiritului Sfânt, învățându-i să țină tot ceea ce Eu v-am poruncit. Iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul lumii" (Matei 28, 19-20).

După cum spune Cuvântul inspirat al lui Dumnezeu, Biserica este Trupul Mistic al lui Hristos (Coloseni 1, 18; 24), pe care Dumnezeu a dobândit-o cu propriul Scump Sângele Său (Fapte 20, 28). „Hristos a iubit

[6] „Și a rânduit pe cei doisprezece, pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El și să-i trimită să propovăduiască" (Marcu 3, 13-16; cf. și Matei 10, 1-4; Luca 6, 12-16). A se citi *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 763.

Biserica, și S-a dat pe Sine pentru ea... Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică” (Efeseni 5, 25-27; 29-32).

Legat de acest prim motiv de neîncredere în Biserică, apare imediat obiecția că Biserica nu ar fi continuatoarea operei lui Isus Hristos.

După activitatea Sa în timpul celor trei ani, Isus se înalță la ceruri, dar vrea ca mesajul Său să fie transmis mai departe. Astfel, se adresează Apostolilor: „Cine ascultă de voi, de Mine ascultă; cine ce se leapădă de voi se leapădă de Mine; iar cine se leapădă de Mine se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine” (Luca 10, 16). Apoi îl pune pe Petru în fruntea grupului și lui îi dă sarcina de a-i întări pe ceilalți Apostoli (Luca 22, 32) și de a păstori oile lui Isus (Ioan 21, 15-17). Prin urmare, intrăm în contact cu Isus ca persoană vie prin proclamarea și activitatea sacramentală a oamenilor trimiși de Isus, pe care i-a ales ca slujitori și cărora le-a spus: „Propovăduiți Evanghelia la toată făptura” (Marcu 16, 15), „Cărora le veți ierta păcatele, iertate vor fi” (Ioan 20, 22) și „Faceți aceasta întru pomenirea Mea”. Dacă Biserica nu ar exista, atunci cine ar predica despre Hristos? „Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi, fără propovăduitor?... Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (Romani 10, 17). Este evident că mesajul lui Hristos a ajuns la noi prin intermediul Bisericii, prin preoți, episcopi, părinți, profesorul de religie, adică de la Biserică.

Încheiem apologia împotriva acestei prime contestații aduse Bisericii prin cuvintele lui Hristos care învață că cel care nu ascultă de Biserică trebuie considerat precum un păgân: „De-ți va greși ție fratele tău, mergi, mustră-l pe el între tine și el singur. Și de te va asculta, ai câștigat pe fratele tău. Iar de nu te va asculta, ia cu tine încă unul sau doi, ca din gura a doi sau trei martori să se statornicească tot cuvântul. Și de nu-i va asculta pe ei, spune-l Bisericii; iar de nu va asculta nici de Biserică, să-ți fie ție ca un păgân și vameș” (Matei, 18,17).

2. „Ororile” comise de Biserică de-a lungul timpului

Există o multitudine de acuzații[7] aduse Bisericii, precum cele de ordin istoric (cruciadele, indexul cărților interzise, inchiziția, războaiele religioase, evanghelizarea unor noi teritorii prin violență, Galilei, Copernic și Giordano Bruno), de morală sexuală (anticoncepționalele, homosexualitatea), de morala vieții (avort, controlul nașterilor, pedeapsa cu moartea, eutanasia), de discriminare și clericalism (hirotonirea doar a bărbaților, celibatul catolic), manevrarea unor sume de bani uriașe, sistemul indulgențelor, infailibilitatea papală, abuzurile sexuale ale minorilor din partea clerului catolic, anglican, ortodox și neoprotestant, ingerințe în viața publică etc., acuzații aduse atât Bisericii Catolice[8], dar și împotriva Bisericilor Ortodoxe sau Protestante și comunităților neoprotestante.

De fapt, multe dintre cărțile care descriu „crimele” pe care le-a comis Biserica au fost scrise de dușmani înverșunați ai Bisericii și este evident că ei vorbesc în termeni duri despre acelea. Dacă, pe de altă parte, se caută sursele istorice, atunci multe aspecte apar ca fiind rezultatul unor

---

[7] Multe dintre „crime” și „orori” sunt descrise în cărțile lui Karlheinz Deschner (1924-2004), un scriitor și istoric german care s-a remarcat mai ales pentru lucrările sale istoriografice de abordare critică față de Biserica Catolică și de creștinism în general, îndeosebi în *Kriminalgeschichte des Christentums [Istoria criminală a creștinismului]*, 1986, în 10 volume. Lucrarea își propune să demonstreze, printr-un studiu atent și documentat al istoriei și prin citarea punctuală a documentelor originale, contradicțiile care ar caracteriza doctrina religioasă creștină și numeroasele acte criminale pe care le-a comis clerul, Biserica Catolică și în general creștinismul în sine de la legitimarea și asumarea sa ca religie de stat în Imperiul Roman, începând cu persecuțiile păgânilor și antisemitismul, trecând prin cruciade, Inchiziția, Indexul cărților interzise, simonia clerului, până la cele mai recente scandaluri care implică interesele economice ale Vaticanului reprezentate de Institutul pentru Opere Religioase (IOR) și abuzurile sexuale asupra minorilor de către membri clerului romano-catolic. Biserica a răspuns printr-un volum: Hans Reinhard Seeliger (ed.), *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand* [Criminalizarea creștinismului? Istoria Bisericii de Karlheinz Deschner la încercare]). Actele simpozionului din 1-3 octombrie 1992 la Academia Catolică din Schwerte, Ed. Herder, Freiburg im Breisgau 1993 (2ª ediție revăzută și adăugată, 1994). Cf. https://de.wikipedia.org/wiki/Kriminalgeschichte_des_Christentums

[8] https://en.wikipedia.org/wiki/Criticism_of_the_Catholic_Church

interpretări parțiale și tendențioase. Se descoperă, de pildă, că cruciadele au fost un act de apărare împotriva agresiunii islamului, sau că Inchiziția era destul de diferită de ceea ce spune Umberto Eco (scriitor de stânga și anticlerical declarat).

Nu ne propunem aici să combatem sau să aducem contraargumente la aceste acuzații. Unele sunt explicate în diferite lucrări[9] pe care credincioșii le pot citi pentru a știi să răspundă acuzațiilor, cărți care sunt scrise într-un spirit deschis și științific, autorii nedorind să menajeze Biserica, dar nici să accepte pur și simplu convingerea șubredă că istoria creștinismului este o istorie a scandalurilor.

Pe 12 martie 2000, într-un act istoric fără precedent, în cursul unei ceremonii speciale, Papa Ioan Paul al II-lea a cerut iertare pentru păcatele comise de unii membri ai Bisericii Catolice de-a lungul existenței sale milenare, recunoscând că „în anumite perioade ale istoriei, creștinii au recurs adesea la metodele intoleranței, pătând fața Bisericii”. Amintește șase tipuri de greșeli: războaiele religioase („metodele neevanghelice” la care au recurs creștinii în special în timpul Cruciadelor sau în epoca Inchiziției); schismele; antisemitismul; colonialismul și expedițiile misionare; discriminarea etnică și sexuală; ignorarea nedreptăților sociale. Documentul este disponibil pe site-ul Vaticanului[10], dar și în traducere românească[11].

---

[9] Stadiul cel mai recent al domeniului este constituit de: Arnold Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert [Toleranță și Putere. Creștinismul între Biblie și sabie]*, 2007; Manfred Lütz, *Der Skandal der Skandale. Die geheime Geschichte des Christentums*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2018, în română: *Scandalul scandalurilor. Istoria secretă a creștinismului,* trad. din germană Lucian Farcaș, Ed. Sapientia, Iași, 2019. A se vedea și: *Cent points chauds de l'histoire de l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris, 1979, rom: *100 de puncte fierbinți din istoria Bisericii*, trad. Ioan Bișog, Ed. Sapientia, Iași, 2011.

[10] http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_it.html

[11] https://www.magisteriu.ro/memorie-si-reconciliere-biserica-si-greselile-din-trecut-2000/; Comisia Teologică Internațională, *Memorie și reconciliere. Biserica și greșelile din trecut,* Ed. Presa Bună, Iași, 2000.

3. Nevrednicia membrilor Bisericii. Comportamente negative ale unor oameni din Biserică

Deseori se motivează ostilitatea față de Biserică prin presupusa (în unele cazuri evidenta) nevrednicie (păcătoșenie, nedemnitate, josnicie, răutate) a membrilor săi, cler și credincioși.

Din Sfânta Scriptură, adică din Cuvântul lui Dumnezeu, reiese că Biserica este sfântă, că este locul privilegiat în care se obține sfințenia și că creștinii trebuie să strălucească prin sfințenie în fața celorlalți oameni[12]. Însă, în aceeași Biserică, pe lângă oameni sfinți, precum Maica Tereza de Calcutta sau Arsenie Boca, există și oameni păcătoși. Mai mult, chiar Maica Tereza de Calcutta sau călugărul Arsenie Boca au avut păcate în viața lor. Chiar mai mult, au existat sfinți care în tinerețe au dus o viață foarte păcătoasă, precum Sfântul / Fericitul Augustin: dacă Biserica l-ar fi exclus din sânul ei este probabil ca el să nu fi avut șansa să devină un mare episcop. Biblia însăși este plină de oameni păcătoși. Împăratul David a ucis, a trădat, a înșelat, a furat, apoi s-a convertit și a ajuns un om drept; Apostolul Petru a fost încăpățânat, orgolios, l-a trădat pe Isus Hristos Dumnezeu, dar apoi s-a pocăit și a ajuns un mare sfânt.

Catehismul precizează:

> „În vreme ce Cristos, sfânt, nevinovat și fără pată nu a cunoscut păcatul, ci a venit doar pentru a ispăși păcatele poporului, Biserica, incluzând în sânul ei oameni păcătoși, deopotrivă sfântă și având mereu nevoie de purificare, practică neîncetat pocăința și înnoirea. Toți membrii Bisericii, inclusiv slujitorii ei, trebuie să se recunoască păcătoși. În toți, neghina păcatului se află încă amestecată cu grâul Evangheliei până la sfârșitul timpurilor [...]; trăind în viața harului, membrii ei se sfințesc; susträgându-se de la această viață, ei cad în păcatele și dezordinele ce împiedică răspândirea sfințeniei. De aceea, Biserica suferă și face pocăință pentru aceste greșeli, de care are puterea să-i vindece pe fiii săi prin sângele lui Cristos și darul Duhului Sfânt”[13].

---

[12] Conciliul Vatican II, *Constituția Dogmatică despre Biserică Lumen Gentium*, nr. 39.

[13] *Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1993, paragraf 827.

Viața oamenilor Bisericii este o viață de păcat și virtute. Astfel, pe de o parte, apostolii au fost lași și trădători și l-au abandonat pe Isus după arestarea Sa (nu a rămas niciunul dintre apostoli sub cruce, cu excepția lui Ioan); pe de altă parte, în ciuda acestui fapt, au primit Spiritul Sfânt în ziua Rusaliilor, au mâncat și au băut împreună cu Domnul după Învierea sa, au proclamat Evanghelia peste mări și țări cu prețul vieții lor (cum le-a cerut Isus). Isus Hristos și-a lăsat Biserica pe mâna unor astfel de oameni. Ar fi suficient să medităm la cuvintele lui Isus când, conferindu-i mandatul lui Petru, îi spune:

> „Simone, Simone, iată satana v-a cerut să vă cearnă ca pe grâu; Iar Eu M-am rugat pentru tine să nu piară credința ta. Și tu, oarecând, întorcându-te, întărește pe frații tăi. Iar el I-a zis: Doamne, cu Tine sunt gata să merg și în temniță și la moarte. Iar Isus i-a zis: Zic ție, Petre, nu va cânta astăzi cocoșul, până ce de trei ori te vei lepăda de Mine, că nu Mă cunoști" (Luca 22, 31-24).

Isus îi atribuie lui Petru sarcina de a-și întări frații tocmai atunci când îi evidențiază limitele („Petre, îți zic: nu va cânta azi cocoșul înainte ca tu să fi negat de trei ori că mă cunoști"). Isus nu găsește slăbiciunea lui Petru incompatibilă cu misiunea sa. Rugăciunea lui Isus va însoți misiunea lui Petru, misiunea Bisericii, până la sfârșitul veacurilor, astfel că Dumnezeu nu-l va lăsa singur nici pe Petru, nici Biserica. Mai mult, dacă reflectăm de câte ori noi, personal, după ce am păcătuit, ne întoarcem în starea harului sfințitor prin taina mărturisirii, atunci putem înțelege cu ușurință cum păcatele oamenilor Bisericii (precum cele ale fiecărui creștin) nu pot afecta în nici un fel sfințenia Trupului Mistic al lui Hristos. A fi creștin nu înseamnă a fi perfect, ci mai degrabă să te recunoști păcătos și având nevoie de iertare; înseamnă să te străduiești să mergi pe calea cea dreaptă și, de fiecare dată când te rătăcești sau cazi, să te ridici.

Papa Ioan Paul al II-lea, la Audiența Generală din 24 iulie 1991, s-a exprimat astfel:

> „Logica misterului Întrupării presupune acceptarea a tot ceea ce este uman în Biserică, datorită faptului că Fiul lui Dumnezeu și-a asumat natura umană, în solidaritate cu natura contaminată de păcat [...]. Prin urmare, păcătoșenia creștinilor (despre care se spune, uneori nu fără motiv, că «nu sunt mai buni decât alții»), păcătoșenia ecleziasticilor înșiși nu trebuie să trezească o atitudine fariseică de separare și respingere, ci mai degrabă trebuie să ne împingă către o acceptare mai generoasă și mai încrezătoare a Bisericii, către un Da mai convins și mai meritoriu în favoarea ei, pentru că știm că tocmai în Biserică și prin Biserică această păcătoșenie devine obiectul puterii divine a mântuirii, sub acțiunea acelei iubiri care face posibilă și realizează convertirea omului, îndreptățirea păcătosului, schimbarea vieții și progresul în bine, uneori până la eroism, adică la sfințenie”[14].

Peste arcul istoriei, și chiar astăzi, există atâția fii ai Bisericii care sunt efectiv sfinți: tineri și bătrâni, celibi și căsătoriți, preoți și laici, bărbați și femei. Sfințenia personală a atâtor credincioși – astăzi ca și ieri – nu face zgomot. În fața privirilor pământești sunt mai evidente păcatul și lipsa de fidelitate, pentru că atrag mai mult atenția.

Isus Hristos a întemeiat sfânta Biserică și se așteaptă ca membrii acestui popor să se străduiască în permanență să ajungă la sfințenie. Dar nu toți răspund cu lealitate la chemarea sa. Comportamentul rău al unor oameni credincioși, laici sau clerici nu demonstrează că întreaga Biserică ar fi în sine coruptă. Generalizare este falsă și este profund nedreaptă, în timp ce există dificultăți sau o rea voință în a distinge acțiunile negative ale anumitor persoane de ceea ce Biserica învață și propune.

Aici, la capitolul destinat celei de-a doua motivații antibisericești, cea a nevredniciei membrilor săi, Biserica nu poate răspunde decât prin argumentele prezentate mai sus și prin reiterarea importanței evitării păcatului grav numit sminteală sau scandalizare[15] și prin accentuarea necesității bunei mărturii, a bunului exemplu, a pildei de urmat.

---

[14] Giovanni Paolo II, *Udienza Generale, Mercoledi, 24 luglio 1991*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1991/documents/hf_jp-ii_aud_19910724.html.

[15] „vai omului prin care vine sminteala” (Matei 18,7).

4. Biserica a alterat, modificat și adăugat învățătura genuină a lui Hristos

Un altul dintre argumentele pe care le prezintă persoanele care sunt refractare Bisericii este acela conform căruia Biserica a alterat, a modificat și a adăugat învățătura genuină, primară, a lui Isus; s-a îndepărtat de sensul originar al învățăturilor lui Isus; Biserica învață lucruri pe care Isus nu le-a învățat niciodată. Exemple concrete în argumentație pot fi de genul următoarelor remarci: Isus nu a zis nicăieri: „Postiți miercurea și vinerea”; „Nu avortați”; „Spovediți-vă cel puțin o dată pe an, înainte de Paști”. Mai mult, celor zece porunci date de Dumnezeu Biserica și-a adăugat poruncile proprii, bisericești. Și mai mult, Biserica astăzi are statui, iconițe cu sfinții Bisericii, deși Biblia scrie să nu-ți faci chip cioplit la care să te închini (Exod, 20,4-5).

Răspunsul Bisericii în zona aceasta este dat de conștiința faptului că ea nu învață altceva decât ceea ce Hristos a învățat, că ea, Biserica, astăzi, este aceeași cu cea pe care a întemeiat-o Hristos.

> „Apostolii și succesorii lor sunt vicarii lui Dumnezeu în conducerea Bisericii întemeiată pe credința și pe Sacramentele credinței. De aceea, cum nu este în puterea lor de a fonda o altă Biserică, așa nu pot să învețe o altă credință nici să înființeze alte Sacramente” (Sf. Toma, *Summa theologiae*, III; q. 64, a. 2, ad 3).

> „Succesorilor lui Petru Duhul Sfânt nu le-a fost promis pentru ca prin revelație proprie să răspândească o doctrină nouă, ci pentru ca, prin asistența sa, să păzească cu sfințenie și să expună cu fidelitate revelația transmisă de Apostoli, adică tezaurul credinței” (Conciliul Vatican I, *Constituția dogmatică despre Biserică*, DS 3070 (1836).

Isus nu a pomenit nimic despre fertilizarea artificială, despre clone sau despre eutanasie, însă a vorbit despre principiile esențiale care stau la baza discernerii invențiilor de peste veacuri, a vorbit despre valoarea vieții omului, iar Biserica nu face astăzi nimic altceva decât să aplice învățătura lui Hristos acestor noi realități inexistente odată. Biserica are misiunea de a propune învățătura lui Hristos în diferitele situații care vor

apărea până la sfârșitul lumii. Fundamentul biblic al acestei misiuni a Bisericii constă în cuvintele lui Isus adresate Bisericii primare: „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate" (Ioan 14,26). Astfel, la sugestia Spiritului Sfânt, în diferite sinoade și întâlniri, Biserica a precizat în detaliu noi aspecte. Practica acestor precizări punctuale este fundamentată biblic. Astfel, în Faptele Apostolilor se relatează că la un moment dat a apărut o problemă, despre care Isus nu a menționat nimic: tăierea împrejur sau nu a păgânilor care se converteau la creștinism. Pentru a răspunde acestei noi problematici, membrii Bisericii primare au decis să „se suie la apostolii și la preoții (sau bătrânii) de la Ierusalim pentru această întrebare" (Fapte, 15, 3). Acolo, „apostolii și preoții (sau bătrânii) s-au adunat ca să cerceteze" ce este de făcut în legătură cu această problemă (Fapte, 15, 6). După ce s-au întâlnit în sinod, au luat o hotărâre, împreună cu Spiritul Sfânt: „Ni s-a părut potrivit, Spiritului Sfânt și nouă, să nu vi se pună nicio greutate în plus în afară de cele ce sunt necesare" (Fapte 15, 28). Astfel de întrebări punctuale au apărut mereu în istoria bimilenară a creștinismului, așa încât Biserica a fost nevoită periodic, după modelul biblic, să se reunească în sinoade și să precizeze anumite aspecte. Precizările respective, firesc, s-au tot adăugat și au îmbogățit patrimoniul creștinismului, astfel că acest patrimoniu poate părea greoi astăzi.

Răspunsul dogmatic și pastoral al Bisericii la prezentul argument antiecleziastic este păstrarea autenticității și purității mesajului salvific al lui Isus, raportarea cât mai fidelă la Biblie, ierarhizarea adevărurilor de credință[16] prin concentrarea pe fundamentele biblice iar nu pe detaliile care țin de tradițiile locale.

---

16 *Catehismul Bisericii Catolice*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, București, 1993, paragrafele nr. 90 și nr. 234; Conciliul Vatican II, *Constituția Unitatis Redintegratio despre Ecumenism*, nr. 11.

5. Reacție împotriva sistemului, a instituțiilor, a autorităților, a ierarhiei

Prin însuși faptul că este o instituție care coordonează și conduce, Biserica este supusă riscului de a fi percepută ca un organism care controlează și oprimă; Biserica este văzută ca un sistem, iar împotriva sistemului – conform unor revoluționiști – trebuie să lupți.

Istoria civilizației ne dovedește că evoluția umană are nevoie de instituții. Orice instituție sau sistem are două componente: susține și pretinde. E adevărat că unii angajați ai sistemului pot fi oameni neplăcuți sau pot face greșeli. De aici decurge tendința viscerală, mai mult emoțională decât rațională, de a fi împotriva sistemului, lăsând în umbră faptul că sistemul însuși, în 90% dintre cazuri, te susține și doar sporadic sistemul chiar te poate oprima. Din punctul de vedere al analizelor sociologice, al mentalităților, al psihologiei și al filosofiei maselor, persistă astăzi încă o mentalitate generalizată și exagerată împotriva instituțiilor în general, nu numai împotriva Bisericii, ci și împotriva instituției căsătoriei („iubirea noastră nu are nevoie de instituționalizare printr-un act!”), împotriva familiei, împotriva guvernului, a politicii, a sistemului sanitar, a sistemului bancar etc., cauzată de observarea deficiențelor acestor instituții. Observând inadvertențe și disfuncționalități, inerente oricărui sistem uman, o persoană poate prelua un anume aspect deficitar al sistemului, îl izolează de context, îl exagerează, și îl prezintă ca oglinda întregului sistem, evaluând întreg sistemul ca fiind dezastruos. Considerăm că este infantilă o asemenea percepție a sistemelor din zonele democratice ale lumii. Cu certitudine, nu trebuie ascunse aspectele imperfecte ale sistemelor, ci e nevoie de o atenție autocritică realizată printr-o continuă autoevaluare și atenție la semnalele care vin din exteriorul sistemului. Dacă nu este cazul unei schimbări radicale, atunci se păstrează sistemul actual și se îmbunătățește din mers până găsim altul. Sunt de evitat atitudinile anarhice împotriva sistemului, care nu propun soluții înlocuitoare, însă suntem de acord că uneori reformele și

chiar revoluțiile sunt inevitabile și necesare în procesul de înnoire. Biserica nu este imună la implicațiile fenomenului instituțional.

Răspunsurile Bisericii la mentalitățile anti-sistem sunt cunoscute. Instituțiile, autoritatea și ierarhia sunt indispensabile ca structuri în comunitatea umană civilizată și democratică. Învățătura Bisericii precizează că este nevoie de autoritate[17], că viața în societate ar fi lipsită de ordine fără prezența unor oameni investiți în mod legitim cu autoritate și care asigură salvgardarea instituțiilor și contribuie la înfăptuirea binelui comun. Exercitarea autorității trebuie să fie considerată o slujire.

Hristos a stabilit ierarhia ecleziastică cu misiunea de a păstori poporul lui Dumnezeu în numele Său și pentru aceasta i-a conferit autoritate. Ierarhia este alcătuită din miniștri sacrii sau cler: episcopi, preoți, diaconi, cărora Hristos le-a încredințat misiunea de a învăța, de a sfinți și de a conduce[18].

Pentru a răspunde acestei contestații, Biserica Catolică a schimbat paradigma piramidală a Bisericii la Conciliul Vatican II din anii 1964, eliminând departajarea rigidă dintre cler și credincioși, dintre cei care poruncesc și comandă și cei care trebuie să asculte și să urmeze. „Turma", plasată până atunci pe margine, participă acum la o „preoție comună tuturor credincioșilor", adică membrii Bisericii sunt cu toții (nu numai bărbații, ci și femeile) un popor de preoți[19] și nu de subiecți spectatori supuși, păstrând, bineînțeles, preoția ministerială a preoților hirotoniți.

Biserica, în imaginarul colectiv, este formată din Papă, Vatican, Patriarh, Patriarhie, episcopi, preoți, birocrație, administrație, protocol, sărutări de mână sau inel... Însă Biserica lui Hristos nu este ierarhia ecleziastică, aparatul exterior, ci adunarea tuturor creștinilor, de 2000 de ani încoace, din orice timp și orice loc. De fapt, Biserica este alcătuită din

[17] *Catehismul Bisericii Catolice (1992)*, București 1993, *Despre participarea la viața socială și despre autoritate*, paragrafele 1897-1904; 2234-2257 (în continuare CBC).

[18] Conciliul Vatican II, *Constituția despre Biserică Lumen Gentium*, nr. 18.

[19] Conciliul Vatican II, *Constituția Dogmatică despre Biserică Lumen Gentium*, nr. 10.

gospodine, muncitori, preoți, călugări, călugărițe, laici, polițiști etc, adică „noi suntem Biserica Dumnezeului celui Viu” (2 Cor. 6,16).

6. Bogăția Bisericii și taxele bisericești

Dinspre zona contestatară se aud uneori oameni care gândesc în felul următor: „Biserica este bogată, are foarte mulți bani. De ce nu face mai multe pentru săraci?”. Mimmo Muolo[20], jurnalist vaticanist de la „Avvenire”, explică faptul că expresia „banii Bisericii”, utilizată în mod obișnuit la nivelul opiniei populare, este atât de generică și înșelătoare încât este aproape complet lipsită de sens. Creează imaginea unei Biserici bogate, care deține bogății fabuloase. Însă nu există un loc unic în care să fie depozitați ceea ce s-ar numi „banii Bisericii”. Dacă dorim cu adevărat să abordăm această problemă cu intenții fără prejudecăți denigratoare (și fără a aduce în discuție greșelile, înșelătoriile și comportamentele reprobabile ale indivizilor), este necesar să vorbim despre banii Sfântului Scaun, ai Conferințelor Episcopale Naționale, despre banii diecezelor sau eparhiilor, despre banii parohiilor și despre banii mănăstirilor. Banii nu sunt toți într-un singur loc, de unde se poate lua și se poate distribui rapid la cine are nevoie, ci, pentru fiecare din acele structuri juridico-teritoriale există o înregistrare a veniturilor și a cheltuielilor, cu referire la scopurile pentru care sunt utilizate resursele. Prin urmare, bogățiile fabuloase (mai ales cele care ar fi ascunse în cufere bine păzite) nu există. Pe de altă parte, există fluxuri economice de intrări și ieșiri bine documentate și raportate, există bunuri imobiliare declarate, există bunuri culturale care formează un patrimoniu, da, de o valoare inestimabilă. Și mai există, de asemenea, opere de valoare socială care dovedesc capacitatea Bisericii de a fi prezentă între săraci și la periferiile existențiale și geografice ale societății. Prin urmare, pentru a răspunde la întrebarea dacă Biserica este bogată, conchide Muolo, trebuie clarificați termenii. Dacă bogat înseamnă să ai

[20] Mimmo Muolo, *I soldi della Chiesa. Richezze favolose e povertà evangelica*, Ed. Paoline, 2019.

resurse, adică analizând problema doar din unghiul veniturilor, atunci Biserica este bogată. Dar acesta este doar o jumătate de adevăr. Banii nu numai intră în Biserică, ci și ies din Biserică. Asta înseamnă că tot ceea ce intră este apoi folosit pentru cauza Evangheliei. O Biserică bogată în sensul rău al termenului, adică o Biserică ce urmărește acumularea de bunuri materiale, există doar în imaginația unor detractori a priori, imaginație alimentată, din păcate, de unele contramărturii sporadice ale unor persoane sau instituții din cadrul Bisericii.

Fondurile obținute de parohii din vânzarea lumânărilor și a celorlalte obiecte bisericești sunt folosite pentru întreținerea unităților bisericești, opera social-misionară sau activități educaționale și culturale ale Bisericii și nu intră în buzunarele unor persoane particulare. „Cârcotașii” ignoră aproape cu desăvârșire să menționeze cheltuielile mari și multiple ale parohiilor și eparhiilor Bisericii (Ortodoxe sau Catolice etc.) legate de întreținerea, consolidarea și restaurarea lăcașurilor de cult și a celorlalte clădiri bisericești – în majoritate aflate în patrimoniul cultural național, plata salariilor personalului deservent, a impozitelor și contribuțiilor la asigurările sociale aferente fiecărui salariat, plata facturilor uriașe la utilități, susținerea operei social-filantropice și educaționale etc. Există sume mari de bani folosite de Biserica Ortodoxă prin Federația Filantropia, de Biserica Catolică prin Confederația Caritas România și de Bisericile Protestante prin Diakonia, în multele instituții caritative și sociale.

Este adevărat, prima misiune a Bisericii nu este aceea de a desfășura activități sociale, ci aceea de a predica Evanghelia lui Hristos, să aibă în grijă sufletul și mântuirea omului prin păstrarea credinței în Dumnezeu. Însă, Cuvântul lui Dumnezeu precizează că pentru a te mântui este esențial să îl iubești pe aproapele. De aici decurge că Biserica, pe lângă recomandarea de a susține individual și sporadic aproapele, răspunde marelui imperativ al iubirii semenului în formă stabilă, organizată, sistematică, continuă, profesională, prin instituții acreditate în acest sens.

Mutând discuția de la nivelul episcopiilor spre nivelul parohial, este evident că e nevoie de bani pentru a încălzi biserica parohială în duminicile de iarnă, pentru repararea acoperișului bisericii, pentru salarul preotului, al cantorului, al omului de serviciu, pentru plata facturii la gaz etc. Nu ne-am putea închipui o Biserică fără bani, iar cei sunt în Biserică înțeleg că aceasta Biserica are nevoie de bani, precum are nevoie de bani o familie.

Isus însuși, în activitatea sa de propovăduire, a fost susținut de persoane care aveau bani: „Isus umbla prin cetăți și prin sate, propovăduind și binevestind împărăția lui Dumnezeu, și cei doisprezece erau cu El. Și unele femei... care le slujeau din avutul lor (Luca 8, 1-3).

Un subcapitol în acest argument este plata taxelor bisericești, un aspect invocat în mod repetat de cei care resping Biserica. Situațiile sunt diferențiate, de la stat la stat[21]. Spre exemplu, în Germania populația plătește o taxă, numită Kirchensteuer, care este reținută la sursa din venit, în cazul în care face parte dintr-o religie recunoscută oficial. Singura modalitate de a evita taxa bisericească este să soliciți să îți suspenzi calitatea de membru în Biserică. Atunci când cineva renunță la Biserică în Germania se consideră că s-a declarat ateu și este tratat ca ateu. Credem că nu este potrivit pentru un creștin să se sustragă de la cheltuielile Bisericii. Discutând acest aspect cu diferite persoane, am constatat că argumentele nu sunt predominant de natură financiară sau structurate într-un protest logic articulat, ci numitorul comun al situației era că oamenii nu doresc, pur și simplu, să investească într-un aspect care pentru ei nu este relevant. Prin urmare, un om care știe că Biserica este a lui Hristos, care se consideră membru al Bisericii, care beneficiază de serviciile Bisericii (spovadă, sfaturi, sacramente/taine, botez, curățenie și căldură în biserică etc.), care se regăsește în Biserică, un om care știe că din banii taxei pe care el o plătește se cumpără un bilet de avion pentru un misionar care merge să vorbească despre Hristos la triburile din Amazonia

[21] https://en.wikipedia.org/wiki/Church_tax; https://www.vice.com/ro/article/pamapv/modurile-in-care-bisericile-din-lume-fenteaza-plata-taxelor.

etc., acel om nu găsește motive pentru a nu mai plăti taxele către Biserică. În mod asemănător, un om care consideră că Biserica nu este relevantă pentru viața lui, sau că Biserica trebuie să se ocupe (gratis) doar de lucrurile spirituale, atunci, bineînțeles, nu mai dorește să plătească taxa la Biserică, inventând, a posteriori, motive pentru a nu plăti taxele.

Răspunsurile pe care Biserica le are de dat în privința problematicii bogăției și taxelor bisericești, atât criticilor rezonabile cât și celor mai infantile, sunt constituite, pe de o parte, de faptul evident că pentru a-și desfășura activitatea are nevoie de bani, iar pe de altă parte, de conștiința atenției permanente asupra transparenței înregistrării sumelor în circuitul structurilor bisericești, evitând motive de suspiciune sau sminteală. Astăzi episcopii și preoții trebuie să fie îmbrăcați și dotați rezonabil, discret, eliminând podoabele care pot fi interpretate ca fanfaronadă. În ciuda faptului că tradiția răsăriteană, pe linia moștenirii strălucirii imperiale și liturgice bizantine, se caracterizează prin bogăția expresiilor simbolice exterioare și a decorului veșmintelor clericale, astăzi a sosit vremea rezonabilului. În aparițiile publice mai ales ale șefilor instituțiilor bisericești trebuie evitat orice fast izbitor, ostentativ, pompos, luxos, sfidător, întrucât acest lucru nu poate decât să-i țină pe oameni departe de Biserică.

7. Relația directă cu Dumnezeu, fără intermedierea Bisericii

Potrivit unor direcții de sorginte protestantă însă continuate de mentalități subiective și individualiste, conform cărora omul a ajuns la vârsta adultă a religiozității sale, nemaiavând nevoie de susținerea „maicii" Biserici, instituția ecleziastică mai mult îngreunează comunicarea omului postmodern cu Dumnezeu decât să-i confere suplețe.

Pe de altă parte, Biserica învață că Hristos însuși a gândit un cadru în care cei care cred în El să se întâlnească și să se roage[22]. Biserica,

[22] „Că unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor (Matei 18,20).

instituită de Hristos, este „calea de distribuire" a mântuirii realizată de Dumnezeu, prin intermediul Cuvântului, al sacramentelor / tainelor și al rugăciunii comunitare, fiind astfel un element necesar al mântuirii, ca mijloc ordinar, obișnuit.

Catehismul Bisericii Catolice (rezumând din documentul *Lumen Gentium* al Conciliului Vatican II) scrie:

> „Bazat pe Scriptură și Tradiție, Conciliul afirmă învățătura de credință că această Biserică peregrină este necesară pentru mântuire. Într-adevăr, Cristos, care este singurul Mijlocitor și Calea mântuirii, este prezent pentru noi în Trupul Său, care este Biserica; El însuși, afirmând în mod explicit necesitatea credinței și a Botezului, a confirmat în același timp necesitatea Bisericii, în care oamenii intră, ca pe o poartă, prin Botez. Prin urmare, nu s-ar putea mântui aceia care, bine știind că Biserica Catolică a fost întemeiată de Dumnezeu ca necesară prin Cristos Isus, nu ar voi să intre în ea sau să rămână în ea" (nr. 846)[23].

Afirmația „Înafara Bisericii nu există mântuire" vrea să spună că toată mântuirea vine dinspre Hristos (Capul Bisericii) spre Biserică (Trupul Mistic al lui Hristos)[24].

Mai mult, Hristos conferă oamenilor Bisericii capacitatea de a lega și dezlega, vorbindu-i lui Petru și celorlalți apostoli. „Îți voi da cheile Împărăției cerurilor, și orice vei lega pe pământ va fi legat în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat în ceruri" (Matei 18, 16-18). Petru și ceilalți ucenici urmau să continue lucrarea lui Hristos pe pământ

---

[23] *Catehismul Bisericii Catolice* nr. 847; Conciliul Vatican II, *Lumen Gentium*, nr. 16.

[24] Cu alte cuvinte, afirmația lui Ciprian din Cartagina († 258) este întotdeauna valabilă: „Cine nu are Biserica de mamă, nu îl are pe Dumnezeu de Tată. Dacă ar fi fost posibilă salvarea celor care erau înafara arcei lui Noe s-ar putea salva și cine este înafara Bisericii" (Sf. Ciprian de Cartagina, *De Ecclesiae catholicae unitate,* 6, PL 4, 519). Tot așa rămâne valabilă (cu exegeza de rigoare) afirmația lui Bonifaciu VIII: „Extra Ecclesia nulla salus [Înafara Bisericii nu există mântuire]". Biserica este conștientă că nu are monopolul asupra lui Dumnezeu, că Dumnezeu lucrează și în afara Bisericii. În felul acesta, Biserica reprezintă doar o parte a Împărăției lui Dumnezeu; este posibil ca cineva să acceadă la Împărăția lui Dumnezeu fără să treacă neapărat prin Biserica vizibilă. Însă, pentru un creștin, Biserica e necesară. Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 748-945. A se vedea http://lumea.catholica.ro/ 2012/01/nu-exista-mantuire-in-afara-bisericii/.

de a predica Evanghelia și de a declara voia lui Dumnezeu pentru oameni și ei erau înarmați cu aceeași autoritate pe care a avut-o El. Toții oamenii au nevoie de mila infinită a lui Dumnezeu. Milă care, însă, în această viață, prin voința expresă a lui Hristos, trece prin Biserică, prin intermediul purificării aduse de Botez, prin intermediul iertării păcatelor (Matei 16,19 – 18,18; Ioan 20,22) în taina Spovezii, prin intermediul Euharistiei, prin magisteriu, care este păstrătorul sigur al credinței.

Cel care se roagă în mod individual acasă, disprețuind Biserica, se izolează și se îndepărtează de sursele de la care își poate alimenta viața creștină. Isus a zis: „Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi" (Ioan 6,53). Însă, cum poate mânca Trupul Lui și bea Sângele Lui cel care nu merge la Biserică? Nefrecventând Biserica, este ca și cum ar spune Domnului că nu are nevoie de jertfa Lui, de Biserica Lui, de rugăciunea comunitară.

8. Biserica creează îngrădiri și nu e democratică

Un sentiment de incomoditate este trăit de cei care, fiind obișnuiți cu un grad ridicat de libertate, se întâlnesc cu oameni ai Bisericii care sunt nevoiți de situațiile în cauză să transmită învățătura creștină prin varianta „negativă": să nu furați, să nu mâncați carne vinerea, să nu vă mutați împreună înainte de căsătorie. Astfel, Biserica este percepută ca fiind un pachet de reguli. Opinia generalizată a contestatarilor Bisericii e că Hristos a fost promotorul libertății. Mulți cunosc aforismul Sfântului Augustin conform căruia mesajul lui Hristos ar putea fi rezumat în fraza: iubește și fă ce vrei. Însă – continuă aceștia – Biserica a obturat mesajul de libertate al lui Isus prin îngrădirile aduse succesiv prin norme și porunci bisericești.

> „În toată lumea civilizată divorțul este o eliberare și o soluție rațională la problemele în căsătorie, însă Biserica mă constrânge să rămân într-o căsnicie care nu mai funcționează, într-o situație de

> iad. Trăim într-o eră a libertății personale; cine se consideră Biserica pentru a-mi dicta cum să mă comport?! La urma urmei, dacă cred în Dumnezeu, ajunge să fac binele ca să fiu pe calea Lui. Nu am nevoie de nimeni care să mă îndrume și să mă controleze în căutarea adevărului".

Deși Dumnezeu iubește omul și l-a creat rațional și liber[25], El însuși a stabilit reguli (Cele 10 Porunci) pe care Biserica le-a preluat și le prezintă în continuare omului contemporan. Din Scriptură nu reiese că Isus ar fi fost mai puțin exigent decât Biserica Sa:

> „Ați auzit că s-a zis celor de demult: „Să nu ucizi"; iar cine va ucide, vrednic va fi de osândă. Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă; și cine va zice fratelui său: netrebnicule, vrednic va fi de judecata sinedriului; iar cine va zice: nebunule, vrednic va fi de gheena focului" (Matei 10, 21-22, 27-28; Marcu 9, 42-48).

În legătură cu abordarea „negativă" a Decalogului, psihologia contemporană descrie că comportamentele gata să fie generate pot fi blocate înainte de generare prin inhibiție cognitiv-comportamentală („Nu fac…./Stop")[26].

Din punct de vedere pastoral, Biserica a început deja să accentueze, în discursul ei, valorile pozitive ale credinței, precum iubirea lui Dumnezeu pentru om, libertatea autentică la care este chemată fiecare persoană umană etc. Creștinismul nu trebuie înțeles în primul rând ca un set de reguli morale, ci ca acceptare a dragostei și a mântuirii lui Dumnezeu; odată acceptate acestea, setul de reguli va urma de la sine. Nu trebuie să punem în față prima dată regulile, ci dragostea lui Dumnezeu. Bineînțeles, Biserica nu poate evita să facă referire la regulile pretinse omului de Dumnezeu. Nu există situația în care într-o instituție (familie, Biserică, școală, localitate etc.) să nu existe reguli de respectat pentru bunul mers al lucrurilor. Fiecare realitate pretinde libertăți și responsabilități.

---

[25] A se vedea paragrafele 1730-1742 din *Catehismul Bisericii Catolice*.

[26] Daniel David, *Tratat de psihoterapii cognitive și comportamentale*, Ed. Polirom, Iași, 2006, 2012.

În propovăduirea sau mărturisirea creștinismului trebuie ca Biserica să continue să adopte și să aplice atitudinea (pedagogia, metodologia) lui Isus. Inițial, Isus s-a împrietenit cu un grup de pescari, care au început să-l urmeze, fiind fascinați de modul său de a privi lucrurile și de a trăi în prezent, nu pentru ceea ce a promis pe viitor, urmând ca despre viitor (despre mântuire, despre Împărăția lui Dumnezeu) să vorbească într-o etapă ulterioară. Aceștia (grupul de prieteni pescari, dar și alții precum vameșii și prostituatele) erau mai mult sau mai puțin păcătoși cărora Isus le-a dedicat timp și atenție. Comportamentul acestora s-a schimbat (nu al tuturor) ca o consecință a unei afecțiuni și a unei înțelegeri naturale, pas cu pas, în relația cu Isus. Rezultă că Biserica (clerul și credincioșii) trebuie să aibă întâi o atitudine afabilă față de om, iar doar în al doilea rând să pretindă respectarea unor reguli; sunt obligatorii ambele aspecte, dar în secvența aceasta. Nu există Dumnezeu, Isus Hristos, Biblie, creștinism sau Biserică fără reguli, însă întâi trebuie remarcată dragostea, după care vin comportamentul și regulile. Biserica a devenit antipatică pentru multe persoane întrucât era reprezentată de clerici antipatici ca atitudine: aroganți, infatuați, ipocriți, inabordabili (un procent din anticlericalism se datorează chiar clericilor).

Biserica învață libertatea creștină. O libertate evident diferită de cea care ar consta în posibilitatea psihologică de a alege ceea ce este simpatic sau în autonomia filosofică de a judeca după propriile criterii ceea ce ni se pare potrivit[27].

Se reproșează Bisericii că nu este democratică, nu organizează alegeri cu voturi și candidaturi, că nu cere părerea credincioșilor și a societății așa cum se întâmplă în instituțiile democratice ale civilizațiilor avansate. Cu certitudine, vor exista întotdeauna oameni nemulțumiți în Biserică, așa cum în democrație minoritatea care a pierdut se va simți „discriminată” de majoritatea care a câștigat: observăm că principiul democratic al majorității nu este perfect, deși este un exercițiu valid al

---

[27] R. Guardini, *La realtà della Chiesa,* Morcelliana, Broscia 1967, pp.185-187.

democrației civilizate. De asemenea, este limpede că în regimurile democratice „tot ceea ce decid unii oameni poate fi anulat de alții” și „orice lucru pe care majoritatea îl decide poate fi abrogat de o altă majoritate”[28], procedeuri care nu se pot practica în Biserică. Cu toate acestea, chiar și în structura Bisericii nu lipsesc elemente care o fac să fie „democratică”. Patrimoniul de credință este deja stabilit de Isus Hristos și este prescris în Biblie. Nu se poate reduce validitatea dogmelor la asentimentul credincioșilor. Problemele doctrinare nu sunt negociabile la masa dialogului. Nu există în Biserică adevăruri de credință care să poată fi decise prin alegeri sau referendum. Nu e nimic mai străin Bisericii ca echilibrul puterilor; nu servesc schemele umane, întrucât ar putea fi atrăgătoare și funcționale. Nimeni în Biserică nu se bucură de la sine, ca om, de puterea absolută; în Biserică nu este alt cap decât Hristos; iar Hristos a voit să încredințeze lui Petru și Colegiului Apostolic Mireasa sa pelerină pe acest pământ.

9. Biserica e demodată și neștiințifică

În mod paradoxal, pe lângă cei care consideră că Biserica a avut un rol fundamental în emanciparea și drepturile omului, în edificarea civilizației și în progresul științific, există reprezentanți ai mentalității conform căreia Biserica, dimpotrivă, a ținut omenirea în obscurantism[29], i-a mazilit pe unii dintre marii descoperitori științifici, iar astăzi este împotriva unor cercetări științifice de frontieră[30]. Alții îi recunosc Bisericii contribuții punctuale la istoria științei, însă înregistrează în același timp, în trecut și în prezent, atitudini refractare unor noi achiziții în diferite

[28] Card. Tarcisio Bertone, *Chiesa e democrazia*, 2010, cf. http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2010/documents/rc_seg-st_20100211_lectio-wroclaw_it.html.

[29] Bertrand Russell, *De ce nu sunt creștin (Why I Am not a Christian)*, care susține că Biserica a întârziat progresul omenirii, negând că religia a contribuit la edificarea civilizației.

[30] Aceste acuzații se aduc atât Bisericii Catolice (cf. wikipedia), cât și Bisericilor Ortodoxe care nu s-au implicat în iluminarea intelectuală a propriilor enoriași.

ramuri ale științei. Deși acceptă că Biserica a fost multă vreme promotoarea științelor și a Universităților, circumstanțele de astăzi o poziționează uneori împotriva științei. Spre exemplu, dacă lumea științifică a decretat, în urma a numeroase investigații, că eutanasia, masturbarea și căsătoriile homosexuale sunt valori recunoscute ca pozitive de ultimele cercetări în domeniu, însă Biserica se opune acestora, atunci rezultă că Biserica nu ține pasul cu aceste ultime achiziții în domeniu ale savanților. Biserica este percepută ca fiind retrogradă, împotriva „drepturilor" omului precum avortul și contracepția etc.[31]. Nu ne referim neapărat la caracterul religiei în sine, considerată de unii neștiințifică (care nu ține întru totul de rațiune, nu are un conținut riguros dovedibil empiric și științific, nu se bazează pe de-a-ntregul pe raționamente științifice, adică e lipsită de bază științifică), ci la instituția Bisericii care este percepută ca neținând pasul cu descoperirile științei și nefiind de acord cu unele dintre acestea.

Ne bucurăm că există în general un bun raport între religie și știință[32], între rațiune / inteligență și credință, între Biserică și Universitate, deși opiniile sunt diverse, unele caracterizând această relație ca fiind una de conflict[33], altele descriind-o ca una de armonie[34], în timp ce altele presupun doar o mică interacțiune dintre religie și știință[35].

Este acceptată astăzi aserțiunea că religia și știința au scopuri, instrumente și metodologii diferite. Dincolo de dezbaterile despre

---

31 Lucetta Scaraffia, Eugenia Rocella, *Împotriva creștinismului. ONU și Uniunea Europeană ca nouă ideologie*, trad. Cornel Dîrle, Cuvânt Înainte Episcop Virgil, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007.

32 https://ro.wikipedia.org/wiki/Rela%C8%9Bia_dintre_religie_%C8%99i_%C8%99tiin%C8%9B%C4%83; http://en.wikipedia.org/wiki/Race_and_intelligence.

33 Bertrand Russell, *Religie și știință*, Ed. Herald, 2018. O minoritate de profesori și studenți de la Universitatea „La Sapienza" din Roma nu au fost de acord ca Papa Benedict XVI să participe la inaugurarea anului academic.

34 Alvin Plantinga și Daniel Dennett, *Science and Religion: Are They Compatible?*, Oxford, 2011, rom. *Știință și religie. Sînt ele compatibile?*, traducere de Florin George Călian și Antoaneta Sabău, Postfață de Mircea Flonta, Ed. Ratio et Revelatio, 2014.

35 „Știința fără religie este șchioapă, religia fără știință este oarbă (A. Einstein, *Cum văd eu lumea*).

inteligența oamenilor credincioși în raport cu cei care nu sunt credincioși[36], există savanți și oameni de știință atât creștini[37] cât și atei[38].

Biserica și-a menținut cu statornicie învățătura prin care afirmă că unele adevăruri sau dogme ale creștinismului sunt o realitate mistică și că nu este la îndemâna cunoașterii umane să le poată înțelege numai prin rațiune. Această cunoaștere, înțelegere, survine prin credință și rugăciune. Revelația precedă rațiunea și prevalează asupra ei, înglobând-o. Deși unele lucruri care țin de creștinism nu pot fi explicate de rațiune, totuși Biserica și creștinul trebuie să aibă atitudini „raționale”, filtrate de discernământ, care se integrează în bunul simț, pentru a nu da ocazie smintelilor și fundamentalismelor bigote.

În Enciclica *Fides et ratio* [Credință și rațiune] a Papei Ioan Paul II cu privire la raporturile dintre credință și rațiune (14 septembrie 1998)[39], pontiful afirmă că prin cele două aripi – credința și rațiunea – spiritul uman se avântă în căutarea adevărului, ambele fiind daruri inestimabile ale lui Dumnezeu, acestea completându-se și susținându-se reciproc.

---

36 *Cât de credincioși sunt oamenii de știință?,* în „Gândul”, 8 decembrie 2015, cf. https://www.gandul.ro/magazin/cat-de-credinciosi-sunt-oamenii-de-stiinta-americanii-publica-primul-mare-studiu-despre-relatia-dintre-cercetare-si-credinta-14909343. Unele sondajele arată că oamenii de știință religioși sunt sub 10% din total și în scădere, iar ateii și agnosticii sunt peste 90-95%, sau că ateii sunt mai inteligenți decât persoanele care cred: https://stirileprotv.ro/stiri/stiinta/studiu-ateii-sunt-mai-inteligenti-decat-persoanele-care-cred-in-dumnezeu.html. Poate exista o corelație între IQ și ateism, dar nu directă; https://m.hotnews.ro/stirecom/3251909; https://stirileprotv.ro/stiri/stiinta/cum-au-ajuns-filozofii-sa-fie-cei-mai-putin-credinciosi-dintre-academicieni-dezbatere-ny-times-e-irational-sa-fii-ateu.html.

37 Newton credea în Dumnezeu; pentru Pasteur nu exista nici o contradicție între știință și creștinism.

38 https://ro.wikipedia.org/wiki/Liste_de_atei; https://sites.google.com/site/enciclopedialuicoman/ateism/atei-celebri.

39 http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/ro/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Ioan Paul II, Fides et ratio. *Scrisoare* enciclică *cu privire la raporturile dintre credință și rațiune*, Ed. *Presa Bună*, *Iași* 1999.

O altă obiecție adusă Bisericii este că, în condițiile prezente de relativism și democrație, nu poate exista o instituție care să-și aroge pretenția că ar deține adevărul absolut[40].

Biserica este considerată demodată, pentru că nu este de acord întru totul cu mersul *actual* al lucrurilor, al societății, al vremii, cu ultimele descoperiri ale științei și civilizației. De exemplu, nu este de acord cu dreptul persoanelor homosexuale de a se căsători[41]. Argumentul Bisericii împotriva căsătoriilor între persoane homosexuale este de natură principială, adică dogmatică: Dumnezeu a creat bărbatul și femeia, care se vor uni cu altul în familie, vor da viață copiilor și se vor susține reciproc. Pentru Dumnezeu (știm părerea lui Dumnezeu din Biblie) familia este determinată de gen, nu numai de dragoste, suport reciproc și responsabilitate.

Biserica nu este împotriva drepturilor omului. Dimpotrivă, Biserica a insistat pe demnitatea și libertatea persoanei umane, pe respectarea drepturilor fundamentale ale omului. Însă, dintr-o anumită sumă de drepturi ale omului, ea nu este de acord cu două sau trei dintre acestea, pentru că nu cadrează cu învățătura sa (dreptul persoanei homosexuale de a întemeia o familie; dreptul femeii de a avorta etc.). Asta nu înseamnă fundamentalism.

Ținând cont de Biblie și de relația milenară dintre Biserică și Stat, astăzi nu trebuie neapărat și întotdeauna să plasăm în antiteză societatea și Biserica. Cele două mari instituții vor trebui să coexiste, fiecare fiind conștientă de propria misiune.

Pe de altă parte, Biserica li se pare multora o expresie a trecutului, demodată, anacronică, depășită, învechită, arhaică, desuetă, primitivă,

---

[40] http://cumpana-o-viziune-ortodoxa.blogspot.com/2019/03/adevarul-absolut-si-adevarurile-relative.html.

[41] Biserica respectă persoanele care se declară homosexuale, însă consideră păcat actele lor homosexuale. Biserica trebuie să-i iubească pe *toți* oamenii, deci și pe homosexuali, dar condamnă acțiunile acestora considerate păcate (deși nu este întotdeauna ușor să faci diferența dintre om și acțiunile sale).

retrogradă, înapoiată, o instituție care, din punctul de vedere al ideilor pe care le are, al concepțiilor și al modului de a se prezenta, nu mai corespunde lumii în care trăim, a încetat să mai fie actuală. Se consideră că, dacă Biserica Catolică a mai actualizat totuși lucrurile sub forma unui aggiornamento, cea Ortodoxă a rămas pietrificată; când intri într-o biserică răsăriteană te întâmpină mirosul de vechi, limbajul este arhaic, gesturile rituale și simbolice sunt ancestrale, veșmintele clerului se aseamănă cu hainele purtate pe vremea imperiului bizantin și roman, într-un cuvânt – totul este ca într-un muzeu. La o primă vedere, nu există lucruri atrăgătoare la Biserică, mai ales pentru cei tineri. Mai mult, îmbulzeala la pelerinaje și la moaștele sfinților sunt considerate ca rămășițe primordiale ale unor îndepărtate forme de religiozitate prerațională.

Cu certitudine – răspundem noi – cei din interiorul Bisericii cunosc importanța pelerinajelor și a moaștelor dar, de asemenea, știu că trebuie respectată acea „ierarhie a adevărurilor de credință” învățând enoriașii că e mai important, de exemplu, să te spovedești și să participi la Sfânta Liturghie decât să mergi într-un pelerinaj la moaștele unui sfânt. În același timp, știm că trebuiesc evitate extremele: pe de o parte, să te îmbulzești necontrolat pentru a săruta moaștele unui sfânt și, pe de altă parte, să te situezi confortabil într-un fotoliu, cu ceașca de cafea în mână și, în virtutea unei false credințe atât de „stilizate” și „intelectualizate” încât frizează secularismul, să disprețuiești profund expresiile de religiozitate populară. Continuând ideea evitării extremelor, este lămurit că atitudinile fundamentaliste fac rău religiei, prezintând-o în fața omului contemporan ca factor retrograd care nu ține cont de libertățile omului. Spre exemplu, creștinii care îi lovesc pe manifestanții LGTB, creștinii care aruncă cu pietre în ferestrele unei clinici pro-avortiste, creștinii care calcă peste regulile sanitare impuse de autorități pentru a participa cu tot dinadinsul la un pelerinaj și pentru a săruta neapărat moaștele unui sfânt, creștinii care sunt împotriva cardului de sănătate din motivul că termenul „card” citit invers înseamnă altceva, fac rău creștinismului în sine și îi

îndepărtează pe oameni de Dumnezeu, în ciuda faptului că acei creștini își justifică atitudinea mai dură prin atitudinea dură a lui Isus în fața răului în sine, biciuindu-i pe afaceriștii de la poarta templului din Ierusalim. Atitudinile acestea extreme îi determină pe mulți oameni ai timpurilor actuale să se îndepărteze de religie și să caute sensul vieții și etica fără Dumnezeu ca antidot la fundamentalism.

Conciliul Vatican II a modificat imaginea Bisericii de la o viziune piramidală și statică la conștiința de sine de a fi poporul lui Dumnezeu care călătorește în istorie. Biserica încearcă să răspundă interogativelor oamenilor timpului prezent, adaptând modul de prezentare conform limbajului vremii, însă învățăturile Bisericii rămân aceleași dintotdeauna. Străduindu-se să răspundă criticilor, Biserica va încerca să se reînnoiască permanent, fiind convinsă, în același timp, că polemica între credincioși și necredincioși, între rațiune și credință, între religie și știință nu va înceta niciodată.

10. Interpretări tendențioase, campanii sistematice de dezinformare și asociații seculariste

În discuțiile amicale cu unii dintre contestatarii Bisericii am observat că, „sociologic” și „statistic” vorbind, 90% dintre aceștia nu cunoșteau mare lucru despre Biserică și despre temele controversate și nici nu puteau argumenta până la ultima consecință motivele pentru care nu agreau instituția bisericească. Multe persoane gândesc, superficial, din auzite, că Biserica, de-a lungul timpului, a adoptat o serie de astfel de atitudini: sete de putere și prepotență, bogății cu nemiluita, ruguri aprinse cu vrăjitoare etc. Observăm astfel că unii oameni urăsc Biserica prin prisma interpretărilor parțiale și tendențioase.

Există însă și campanii de dezinformare special orchestrate împotriva Bisericii, unele în mod deschis, altele în mod mai ocult, menite să o denigreze sistematic, prin lansarea de idei false despre natura și

scopul ei. Printre cele mai evidente campanii antibisericești se numără cele implementate de ideologii materialiste atee, precum regimurile comuniste care în secolul XX au terorizat populații întregi, din Asia până în Caraibe și din Africa până în Europa de Est. Și nu vorbim doar despre persecuțiile sângeroase și interdicțiile brutale împotriva libertății conștiinței și de cult, ci și despre așa-numitele „revoluții culturale" care au promovat activ denaturarea vocabularului pentru a desfigura conceptele de bază ale credinței creștine. Pentru a reacționa, creștinul va trebui să stimuleze curiozitatea și cunoașterea adevărului, și să determine oamenii timpului nostru la cât mai multe întrebări despre Biserică, pentru a o cunoaște cu adevărat.

Pe lângă campaniile violente de discriminare împotriva creștinilor în unele părți ale lumii, în țările civilizate și democratice activează asociații seculariste[42] care promovează politici antiecleziale, secularisme, cu scopul de a stopa „invazia" Bisericii în spațiul public, „acapararea" acestuia de către Biserică, acuzând sistemul de învățământ, de exemplu, că discriminează elevii fără credință întrucât aduce preoți care binecuvântează religios începutul anului școlar. Cred că, în Europa și America, o eventuală persecuție a Bisericii va fi determinată tocmai de mentalitatea secularistă, de preocuparea de a nu-i discrimina pe cei care nu sunt credincioși, de dezbaterea în jurul libertății de opinie, de principiul neutralității religioase a spațiului public. În confruntarea cu mentalitatea postmodernă seculară, cred că Biserica va fi nevoită să bată puțin în retragere[43], dar nu din cauza diminuării conștiinței sale, ci pentru

[42] Asociația Solidaritatea pentru Libertatea de Conștiință; Asociația Secular-Umanistă din România" (ASUP), Cf. https://ro.wikipedia.org/wiki/Asocia%C8%9Bia_Secular-Umanist%C4%83_din_Rom%C3%A2nia și http://www.asur.ro/; https://www.contributors.ro/drumul-catre-o-romanie-seculara/. Cf. Solidaritatea pentru Libertatea de Conștiință, *Expansiunea manifestărilor religioase în învățământul superior românesc. Organizare, studii de caz, consecințe*, București, 2009.

[43] De exemplu, poate va fi nevoită să-și retragă Biblia din Parlament deoarece legislația va prevedea depunerea jurământului cu mâna pe Constituție iar nu pe Biblie; probabil va fi

a nu irita legislatorul social și politic și pentru a respecta orizontul libertății umane. În acest fel, Biserica va continua să piardă teren în chiar casa sa europeană, însă presupunem că, în virtutea unei reacții pendulare, după o vreme de „vid religios” va redobândi sens și relevanță.

Concluzie

Din studiul de față reiese în mod clar existența unei mentalități „Hristos da, Biserica ba” și motivațiile care stau la baza acesteia. Cauzele apariției argumentelor antibisericești sunt multiple, printre cele mai vizibile fiind scăderea credinței, cunoașterea parțială a Bisericii, atitudinea secularistă care dorește eliminarea Bisericii din spațiul public întrucât aceasta nu se mai potrivește cu mentalitatea actuală, greșeli pe care le-au comis unii oameni ai Bisericii. Biserica, în drumul ei, nu se poate opri ori de câte ori cineva o contestă ori o acuză. Își cunoaște propria misiune și știe că nici „porțile iadului nu o vor birui”. Însă, din tact pastoral, nu poate ignora întru totul aceste zece motivații contestatoare, nu poate evita contactul cu argumentele antiecleziastice ale omului din mileniul III. De aceea, în reflecția sa autoanalitică, ea caută puncte de dialog și argumente pentru a răspunde interogativelor omului actual, din dorința de a sta de vorbă cu fiecare fiu al lui Dumnezeu și de a-i răspunde, în mod politicos și convingător, fără a disprețui pe nimeni. Biserica trebuie să cunoască cele zece contestări pentru a-și autoevalua în mod permanent „prestația”, eficacitatea și coerența cu misiunea încredințată ei de Dumnezeu. Biserica și fiecare creștin în parte trebuie să poată răspunde întrebărilor provocatoare sau sincere. Pentru aceasta trebuie să citească, să se roage, să studieze, să întrebe pe cei care cunosc răspunsurile. Există lucrări apologetice greco-

---

nevoită să se retragă de la inaugurarea începutului de an școlar deoarece vor exista petiții și legi în acest sens; exemplele pot continua.

catolice[44], romano-catolice[45], ortodoxe[46] sau protestante[47], iar toate converg în a arăta că Hristos a întemeiat Biserica și că aceasta îi continuă opera astăzi. Există persoane care nu reușesc să vadă decât ceea ce este rău în Biserică: bogăție, bani, preoți pedofili, sete de putere etc. Nu-i văd pe creștinii cu viață sfântă, care fac atât de mult bine, care sunt oameni minunați. Uneori incriminarea Bisericii este un alibi, pentru a-și adormi conștiința, pentru a-și argumenta propria îndepărtare de Biserică.

Reiese din studiul de față că pretenția raportării direct la Isus Hristos, făcând abstracție de Biserică, se dovedește a fi iluzorie. Asta nu înseamnă că nu putem avea îndoieli cu privire la Biserică și nu înseamnă nici că Biserica trebuie să aibă în mod automat răspunsuri gata pregătite și servite celor care au îndoieli pentru ca aceștia să nu mai comenteze / obiecteze, dat fiind că omul de azi are nevoie de dialog, de dezbatere, simte nevoia de a fi implicat în elaborarea răspunsului. Creștinul nu poate fi în comuniune numai cu Dumnezeu, eliminând Biserica (adică pe ceilalți frați și surori care au aceleași aspirații).

În același timp, Biserica are nevoie să modifice atitudini, nu în sensul de „politic corect”, ci ca expresie a dragostei ei față de om. Biserica trebuie să se schimbe, însă nu în sensul transformării unor conținuturi de doctrină, ci în sensul schimbării atitudinilor oamenilor din Biserică, al convertirii interioare a acestora.

---

44 Ioan Ploscaru, *Biblia răspunde*, ed. a III-a, Ed. Signata, Timișoara, 2000;

45 Lucetta Scaraffia, Eugenia Rocella, *Împotriva creștinismului. ONU și Uniunea Europeană ca nouă ideologie*, trad. Cornel Dîrle, Cuvânt Înainte Episcop Virgil, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007; http://lumea.catholica.ro/2011/03/abecedarul-apologeticii/

46 *Apologetica Ortodoxă*, coord. Adrian Lemeni, vol. I-II, Ed. Basilica, București, 2014.

47 Josh McDowel, *Mărturii care cer un verdict. Mărturii istorice în sprijinul credinței creștine*, Societatea Misionară Română, 1992; Norman Geisler, *Apologetică creștină*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, USA, 1993; Josh McDowel și Don Steward, *Răspunsuri la întrebările dificile ale scepticilor cu privire la credința creștină*, trad. Carmen Varfalvi Berinde, Cluj-Napoca, 1998; Lee Strobel, *Pledoarie pentru credința creștină*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2005; *Apologetica creștină în lumea postmodernă*, editori Timothy R. Phillips și Dennis L. Okholm, 2007; Mark Mittelberg, *Întrebări de care se tem creștinii*, Ed. Succeed Publishing, 2012; William Lane Craig, *În gardă: cum să-ți aperi credința cu argumente logice și precise*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2020 și altele.

Manifestând astăzi dragostea lui Dumnezeu pentru om, noi credem că Biserica va trece prin perioade dificile dar va reuși să existe în continuare și va rezista inclusiv în societatea postmodernă secularistă[48] de azi și în cea de mâine[49], fiind aproape de omul contemporan și însoțindu-l în căutările sale, ascultând contestările ce i se aduc și răspunzând cu suplețe.

---

48 *Secularizarea și Europa contemporan*ă, coord. Călin-Ioan Dușe, Alexandru Buzalic, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2011, 2014.

49 A se vedea și profețiile lui Josepf Ratzinger despre Biserică: http://www.e-communio.ro/stire1106-profetia-uitata-a-lui-ratzinger-despre-viitorul-bisericii.

Aspecte privind istoria Bisericii Greco-Catolice din România în timpul pontificatului Sfântului Ioan Paul al II-lea (1978-2005)

Silviu-Iulian SANA[1]

Abstract: *Aspects from the history of the Greek Catholic Church from Romania during the pontificate of Saint John Paul II (1978-2005).* This study presents some aspects of the recent history of the Greek Catholic Church from Romania during the Pontificate of John Paul II. In the context of some political and economic relaxation between the West and the Soviet Union after 1975, Romania's situation has evolved particularly towards the direction drawn by Moscow, the emergence of a nationalist communism often in opposition to the Eastern Bloc and in openness to the West. But this openness to the West was made to take economic advantages, the social and spiritual plan been completely lacking. In this situation was the Greek Catholic Church, a confession brutally suppressed in 1948, whose surviving members sent many memoirs to the Communist government for its legalization. Thus, the communist power violated fundamental human rights and freedoms. Following the communist press of the 70s and 80s, references related to Catholicism are very few, and after 1990, they appear on two levels, namely that of news about events related to Pope John Paul II and then that of the heritage conflict between the Greek Catholic Church and the Romanian Orthodox Church. On the other hand, the information from the Securitate's Archives, clearly demonstrates that the clergy of the Greek Catholic Church were still pursued by informants, a plan that aimed not only at surveillance but also to compromise and annihilate this Church.

Keywords: Church, Communism, democracy, martyrs, Greek Catholic, Orthodox, heritage disputes, Romania.

---

[1] Doctor în istorie. Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai" Bihor. sana.silviu@gmail.com.

La nivelul continentului european, anii 80 ai secolului XX-lea au fost marcați de o oarecare îmbunătățire a relațiilor dintre Occident și blocul țărilor comuniste, acordul final al Conferinței de la Helsinki (1975) fiind actul diplomatic prin care țările semnatare se angajau să consolideze pacea pe continent[2]. Deși semnatară a acestui act, România, prin regimul comunist de la București, nu și-a respectat angajamentul, mai ales în privința drepturilor omului și a libertății de conștiință. Contradicțiile dintre vorbă și fapte a fost o trăsătură fundamentală a regimului comunist și o principală cauză a căderii sale[3].

La nivel diplomatic, relațiile României cu Sf. Scaun erau rupte prin denunțarea Concordatului în anul 1947[4]. Însă, după vizita din 1973 a lui Nicolae Ceaușescu în Vatican, s-au relansat negocieri la nivel guvernamental. Acestea au eșuat tocmai datorită duplicității regimului de la București, mai exact a opoziției anticatolice accentuate, făcute cu scopul de a elimina orice opoziție față de regim[5]. În ciuda acestui fapt, Sf. Scaun nu a ocolit menținerea contactelor cu comunitățile catolice din România. În această privință, un rol important l-a avut Mons. John Bukowsky care, în perioada anilor 1973-1990 a întreprins circa 20 de vizite în care s-a întâlnit atât cu oficiali guvernamentali, cât și cu ierarhi ai Bisericii Catolice[6].

---

2 Codruța Maria Știrban, Marcel Știrban, *Din istoria Bisericii Române Unite*, Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean, 2000, p. 467 (în cont. Știrban, 2000).

3 *Ibidem*, p. 469.

4 Cristian Vasile, *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*, București, Curtea Veche, 2003, p. 130-135 (în cont. Vasile, 2003).

5 Ovidiu Bozgan, *Cronica unui eșec previzibil. România și Sfântul Scaun în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963-1978)*, București, Curtea Veche, 2004, p. 394.

6 A se vedea scurta biografie în articolul „Vatican's first ambassador to post-Communist is remembered. Archbishop John Bukovsky, 1924-2010" la adresa http://www.divineword.org/obituaries/johnbukovsky/ (01/02/2020). Alte detalii cu privire la vizitele în România a se vedea Predica IPS Jakubini Gyorgy din Catedrala Sf. Iosif din București din 30.10.2015 la https://angelus.com.ro/predica-30-10-2015-ips-gyorgy-jakubinyi-despre-mons-john-bukovsky-svd/ (01.02.2020).

Presa comunistă și Papa Ioan Paul al II-lea

Presa românească din epoca ceaușistă nu a acordat importanță evenimentelor legate de Sf. Scaun sau de lumea catolică, fapt datorat atât înghețului diplomatic dintre cele două state cât mai ales a opoziției catolice practice de regim. Totuși, în rubricile de „politică externă" sau de „Știri de pe mapamond" au apărut câteva informații privind Pontiful Roman sau evenimente legate de Sf. Scaun. În anul 1978, odată cu alegerea Suveranului Pontif, două ziare centrale au preluat informația de la marile agenții de presă și au făcut-o cunoscută românilor. Atât ziarul de factură comunistă, „Scînteia" cât și cel cu un trecut liberal, dar subordonat politicii comuniste, „România liberă", au semnalat alegerea noului Papă, fără a da detalii despre numele și biografia lui. În ziarul „România liberă" din 23 octombrie 1978, în secțiunea „Actualitatea internațională", la rubrica „În câteva rânduri..." se menționa pe scurt următoarele: „Ceremonie. Duminică a avut loc la Cetatea Vaticanului ceremonia investirii noului papă, Ioan Paul al II-lea. Au participat șefi de stat și guvern, alte oficialități"[7]. Câteva zile mai târziu ziarul „Scânteia" din 24 octombrie 1978 acorda detalii în plus despre alegerea noului Pontif, menționându-se că la ceremonie a participat și Henryc Jablonsky, președintele Consiliului de Stat al Republicii Polone[8]. Însă lucrurile aveau să se schimbe în momentul atentatului din 13 mai 1981, când Papa Ioan Paul al II-lea avea să fie împușcat de un terorist turc. Subiectul ce a uimit întreaga lume avea să fie mediatizat și de ziarele comuniste românești. Tot sub forma unui anunț, dar de data aceasta având mai multe detalii, la 14 mai 1981 se menționau următoarele în „Scînteia":

> „Atentat împotriva Papei. Papa Ioan Paul al II-lea a fost rănit miercuri după-amiază în urma unui atentat comis asupra sa în timp ce traversa Piața San Pietro. Papa a fost atins de două gloanțe, dintre care unul în zona abdominală. El a fost transportat la Spitalul

---

7 *România liberă* nr. 10572/23 octombrie 1978, p. 6. În această lucrare, presa contemporană a fost valorificată din cadrul colecțiilor de ziare din cadrul serviciului C.I.C, al Bibliotecii Județene „Gheorghe Șincai" Bihor, mai exact ziarele *România Liberă*, *Scînteia*, *Crișana liberă*.

8 *Scînteia* nr. 11251, p. 4.

Gemelli unde i s-a acordat îngrijiri medicale de urgență. Directorul postului de radio al Vaticanului a anunțat că gloanțele nu au atins organe vitale ale Papei. Poliția a arestat un tânăr considerat a fi autorul atentatului”[9].

Tragicul eveniment nu avea să rămână menționat doar ca un simplu anunț, așa cum s-a întâmplat în cazul alegerii Papei din anul 1978. Atentatul avea să fie subiectul rubricilor de politică externă din ziarele „Scînteia” și „România liberă” din ziua de 15 mai 1978[10]. Dacă subiectele despre Suveranul Pontif nu ocupau un spațiu important în ziarele naționale, subiectele despre conducătorul comunist trebuiau să fie puse în prim plan. Astfel, atentatul împotriva Papei avea să fie valorificat de presa comunistă, Ceaușescu fiind pus în planul principal. Comunicatul diplomatic, semnat chiar de Nicolae Ceaușescu, avea să fie pus în plan central, tocmai pentru a elogia gestul acestuia față de Pontiful Roman:

„Papei Ioan Paul al II-lea. Am aflat cu mare indignare de atentatul condamnabil săvârșit împotriva dumneavoastră Vă rog să primiți urările mele de deplină însănătoșire. Nicolae Ceaușescu, președintele Republicii Socialiste România”[11].

Biserica Greco-Catolică între anii 1978-1989

În momentul alegerii cardinalului Karol Wojtyla ca succesor al Sf. Petru la Roma, Biserica Greco-Catolică din România era suprimată de către regimul comunist. Ea funcționa în „clandestinitate” cu sprijinul Sf. Scaun Apostolic, fiind într-o „stare de necesitate”, așa cum bine menționa istoricul Remus Mircea Birtz:

„Întrucât până în 22.12. 1989 guvernul nu a restituit libertatea de cult, cea de apostolat, posibilitatea proclamării mesajului evanghelic

[9] *Scînteia* nr. 12044/14 mai 1981, p. 6. În numărul următor din 15 mai 1981 se menționau mai multe detalii despre starea de sănătate a Papei precum și date privind numele și „cazierul” teroristului turc (*Scînteia* nr. 12045/15 mai 1981, p.6).

[10] *Scînteia* nr. 12045/15 mai 1981, p. 6; *România Liberă* nr. 11366/15 mai 1981, p. 5.

[11] *România liberă* nr. 11366/15 mai 1981, p. 5.

> integral precum și proprietățile confiscate ale B.R.U., starea de necesitate a fost prezentă, chiar dacă poate, uneori, atitudinea autorităților a fost mai laxă față de unii clerici sau credincioși greco-catolici”[12].

Din ierarhia legitimă aflată în funcție în anul 1948, nu mai erau în viață niciun episcop, iar dintre succesorii sfințiți în secret, doar trei mai erau în funcție: Alexandru Todea (Arhidieceza de Alba Iulia și Făgăraș), Ioan Ploscaru (Eparhia de Lugoj) și Ioan Dragomir (Eparhia de Maramureș)[13]. Eparhia de Oradea îl avea ca *Ordinarius* pe Canonicul Coriolan Tămâian[14], iar cea de Cluj-Gherla pe Canonicul Nicolae Pura[15]. Seniorul corului episcopal, în ordinea consacrării episcopale, era Episcopul Ioan Dragomir, funcție care a fost preluată, la moartea acestuia, de către Episcopul Alexandru Todea, în anul 1985[16]. După anul 1980 aveau să fie făcute alte schimbări la nivelul ierarhiei. Pentru Eparhia de Oradea fusese numit *Ordinarius* preotul Vasile Hossu[17], pentru Eparhia de Cluj-Gherla, preotul Tertulian Langa și pentru Eparhia de Baia Mare, preotul Lucian Mureșan[18].

În relația cu guvernul comunist, ierarhia și-a continuat seria de memorii (1982, 1988, 1989) prin care cereau libertatea Bisericii Greco-Catolice[19].

Întreaga activitate a Bisericii era atent supravegheată de Securitate, aparatul represiv și cel mai temut al regimului comunist. Bazându-se pe o rețea destul de mare de informatori, susținuți de către ofițeri de Securitate, așa zisele activități clandestine ale greco-catolicilor din România umpleau dosarele Securității din epoca Ceaușescu. Ierarhii

---

12 Mircea Remus Birtz, *Cronologia ordinarilor diecezani greco-catolici (uniți) 1948-1989*, Cluj, Napoca Star, 2007, p. 13 (în cont. Birtz, 2007).

13 Știrban, 2000, p. 285, 289-286, 312-313.

14 *Ibidem*, p. 311-312.

15 *Ibidem*, p. 299-300.

16 Birtz, 2007, p. 26, 28.

17 Știrban, 2000, p. 519.

18 *Ibidem*, p. 485.

19 *Ibidem*, p. 479.

și mulți dintre preoți erau regulat chemați la Securitate, unde li se cereau amănunte despre viața și activitatea lor ca și greco-catolici. Astfel, epoca Ceaușescu a continuat moștenirea represivă din perioada anterioară, chiar dacă metodele extreme de teroare s-au împuținat. Instituțiile și coerciția legalizată au rămas neschimbate, scopul acestora fiind menținerea dominației asupra întregii societăți românești[20].

Cea mai mare a comunităților clandestine greco-catolice s-a grupat în orașe, unde preoții uniți aveau un serviciu plătit la stat. O parte din credincioși frecventau bisericile romano-catolice. În mediul rural, unde exista cea mai mare parte a credincioșilor greco-catolici, aceștia au avut cel mai mult de suferit pentru că, ne-existând parohia greco-catolică sau un preot unit, au fost nevoiți să frecventeze propriile biserici, ocupate și transformate în biserici ortodoxe. Cu concursul autorităților comuniste și totodată prin politica de ortodoxizare, mare parte din noile generații născute după 1948, au fost botezate de către preoții ortodocși, pierzându-și în timp rădăcinile greco-catolice[21] și chiar înstrăinându-se de valorile creștine.

În ciuda acestei supravegheri atente din partea regimului, activitățile pastorale ale Bisericii Greco-Catolice erau deja vizibile și de notorietate. Se știa că episcopii și preoții greco-catolici făceau slujbe în case private și vizitau bolnavii[22]. Începând cu anii 80, apar catehezele cu tinerii, care s-au făcut în cadrul unor parohii romano-catolice. Un astfel de exemplu s-a întâmplat în 1988, la Biserica Sf. Maria din Oradea (a capucinilor), unde preotul Teodor Dărăban a oficiat chiar slujbe și a făcut cateheză cu copiii[23]. Înmormântările, care erau ceremonii publice, erau oficiate de preoții romano-catolici, secondanți de cei greco-catolici care predicau. Așa s-a întâmplat în luna iulie 1987 la moartea preotului Florian Pali (fost paroh în Beznea, Bihor) care a fost înmormântat de preotul

[20] Denis Deletant, *România sub regimul comunist*, București, Academia Civică, 1997, p. 175.
[21] Doina Cornea, *Scrisori deschise și alte texte*, București, Humanitas, 1991, p. 87.
[22] Știrban, 2000, p. 480.
[23] ACNSAS, I 264573, vol. 5, p. 7.

romano-catolic din Aleșd, fiind secondat de preoții greco-catolici Teodor Dărăban, Coriolan Tămăian, Alexandru Muntean și Gavril Buzaș[24]. În privința frecventării sfintelor sacramente, prin intermediul parohiilor romano-catolice, credincioșii greco-catolici se puteau întâlni cu preoții greco-catolici. O notă informativă a Securității din 19 octombrie 1984 menționa următoarele despre parohia Sf. Maria din Oradea:

> „În zilele de duminică la biserica frecventată de foștii greco-catolici, numărul celor care doresc să se spovedească este excesiv de mare, față de posibilitățile preoților romano-catolici. Acum în unele dumineci și sărbători sunt puși la spovedanii și foștii preoți greco-catolici ca să ajute”[25].

Apropierea față de romano-catolici era văzută cu suspiciune de unii prelați greco-catolici, mai ales că Securitatea a speculat această apropiere, lansând ideea integrării celor rămași greco-catolici în biserica romano-catolică. Prin acest șiretlic, regimul dorea anihilarea totală a greco-catolicismului din România. Pe acest fond, într-o notă informativă din 1985 se menționa faptul că preoții greco-catolici sunt deja în vârstă și neputința lor putea fi suplinită de preoții romano-catolici care erau în activitate[26]. Într-o altă notă informativă se menționa faptul că fostul protopop Trufașiu de la Zalău nu era de acord cu apropierea față de romano-catolici pe care îi considera unguri[27].

O altă problemă care a stârnit atenția Securității, și imixtiunea ei perfidă, a fost hirotonirile de episcopi. Astfel, odată cu sfințirile ca episcopi a preoților Emil Riti și Iustin Paven de către Episcopul Ioan Dragomir au început o serie de divergențe la nivelul ierarhiei greco-catolice. Un raport informativ al Securității din 18 septembrie 1985 semnala faptul că Coriolan Tămăian și Alexandru Todea nu recunosc ca

[24] ACNSAS, I 264573, vol. 5, p. 9-10.
[25] ACNSAS, R 367848, p. 6.
[26] ACNSAS, R 367838, f. 7.
[27] ACNSAS, R 367838, f. 8.

și valide aceste hirotoniri și vor să ceară Romei să fie considerați neautorizați și reduși la statutul laical[28].

Și vizitele unor preoți greco-catolici în Occident, autorizate de regim, au intrat în atenția Securității. Un raport al Securității Județului Bihor din 15 noiembrie 1986 menționa că un preot romano-catolic din Germania, vizitat de un preot greco-catolic a spus următoarele: „Situația greco-catolicilor […] se află în atenția Papei care caută soluții de rezolvare a problemei […]"[29]. Aceste vizite aveau scopul, nu doar de a aduce în România valută pentru preoții rămași fideli Bisericii, cât mai ales pentru a lua contact cu forurile oficiale din Vatican. În acel an preoții Vasile Hossu (Oradea) și Tertulian Langa (Cluj), în vizita lor în Occident, au ajuns și la Roma, fiind primiți la Congregația Orientală. Iată pe scurt câteva informații despre periplul acestora în Occident și opiniile privind biserica greco-catolică și identitatea românească:

> „[…] Aici l-i s-a comunicat că sunt cunoscute probleme românești și situația greco-catolicilor. […] hirotonirile făcute de Episcopul Ioan Dragomir „[…]nu au avut aprobarea Papei ci s-au prevalat de această aprobare. S-a afirmat că nu vor fi luați în considerare în viitor". […] Au fost primiți și la secretariatul de Stat de către John Bucovski și de către noul nunțiu Francisco Colasuna […]. Acesta a afirmat că are mari speranțe că va veni în România. Afirma că s-a luat legătura cu autoritățile române, și că sunt dispuse să discute orice problemă dar nu cea a greco-catolicilor. S-a discutat problema trimiterii de tineri români la studii. Ei pot primi zece studenți. Le asigură gratuit totul numai să vină cu forme legale cu pașaport pentru studii.
> Preotul Langa din Cluj a transmis rugămintea lui Prunduș și a altora – ca Todea să fie numit mitropolit greco-catolic. Li s-a răspuns că acest lucru nu se poate face decât după ce problema se discută în sinodul Bisericii, trebuesc propuși trei candidați, trebuie ca fostul mitropolit să-l propună, deci a rămas o problemă care nu se poate rezolva în prezent.
> A discutat și cu Panfil Cîrnațiu care afirma că trebuie pornit de la faptul că Biserica greco-catolică nu există, a fost desfințată printr-o

[28] ACNSAS, R 367838, f. 8.
[29] ACNSAS, R 367838, f. 17.

lege sau decret. Ca atare trebuie găsită o soluție, un compromis, dacă autoritățile românești nu recunosc fosta biserică greco-catolică, atunci să se găsească o formulă pentru a fi recunoscuți cei ce mai țin în prezent de cult, aceasta chiar dacă, nu vor fi recunoscuți, ca greco-catolici, deci să nu se cramponeze de un anumit rit, cum fac acum greco-catolicii. Rezolvarea problemei se va putea face numai după ce vor fi contacte între Vatican și autoritățile române, când este posibilă o recunoaștere într-o anumită formulă a grupurilor existente de greco-catolici.

În discuțiile cu cei de la Roma s-a mai opinat că Papa ar trebui să găsească o formulă pentru trimiterea de preoți în Occident și S.U.A. unde ar fi în prezent vacante 16 parohii, o soluție ar fi trimiterea la studii la Roma și apoi numirea cu acordul autorităților române a acestora sau a altora din țară în aceste parohii pentru a nu se pierde aceste instituții românești din străinătate [...]”[30].

„Revoluția” din 1989 și renașterea Bisericii Greco-Catolice

Căderea regimului comunist din decembrie 1989 – înlocuit cu un regim pseudo-democratic, alcătuit în mare parte tot din foști comuniști –[31] a adus Bisericii Greco-Catolice libertatea religioasă. Prin Decretul-Lege nr. 9 din 31 decembrie 1989, ea a intrat în legalitate[32]. Însă, suferința și martiriul ei nu se sfârșise, pentru că decretul respectiv nu a însemnat o repunere în toate drepturile cuvenite. Majoritatea bisericilor și bunurilor materiale confiscate în 1948 au continuat să rămână în posesia Bisericii Ortodoxe Române și a Statului[33]. Chiar și o mare parte din credincioșii ce au aparținut parohiilor greco-catolice, îndoctrinați de preoții ortodocși, au fost folosiți ca masă de manevră împotriva reînființării parohiilor

30 ACNSAS, R 367838, f. 18-19v.

31 Tot Doina Cornea definea situația României după „revoluție”, vorbind de infiltrarea noii puteri de la București cu elemente din fosta poliție politică și a fostului Partid Comunist dar și de mizeria morală ce puse stăpânire pe țară: „După opinia mea, circa 50% din oameni și-au pierdut, în anii negri de dictatură și corupție, calitatea morală și de aceea unii cetățeni continuă să-și ducă existența prin metode necinstite” (Detalii la Virgil Lazăr, „Democrația trebuie dusă până la capătul consecințelor ei logice” în *România liberă* 17 ianuarie 1990, p.1).

32 Vasile, 2003, p.311.

33 Știrban, 2000, p. 503.

greco-catolice. Doar în zona Banatului, unde mitropolitul ortodox Nicolae Corneanu păstorea, au fost restituite pe cale amiabilă bisericile și casele parohiale[34].

Una din vocile cele mai importante ale intelectualității anticomuniste, Doina Cornea[35], credincioasă a Bisericii Greco-Catolice, în 9 ianuarie 1990, făcea o evaluare a calvarului prin care a trecut România sub comunism:

> „Am trăit un deceniu de ocupație sovietică, am asistat la schimbări brutale, impuse din exterior, ale ordinii sociale și instituțiilor, suprimarea elitelor intelectuale și spirituale. [...] Un mare număr de biserici și monumente au fost distruse, trecutul istoric denaturat, satele amenințate, valorile etnice lipsite de sens, religia disprețuită, instituțiile mutilate, încrederea umană pulverizată, individul terorizat în permanență și constrâns să mintă [...]”[36].

În urma contactelor diplomatice dintre noul guvern de la București și Sfântul Scaun Apostolic, în luna martie 1990 au fost reconfirmați și numiți episcopi pentru toate cele cinci eparhii greco-catolice: Alexandru Todea ca mitropolit la Blaj, Vasile Hossu ca episcop titular la Oradea, George Guțiu ca episcop titular la Cluj-Gherla, Ioan Ploscaru ca episcop titular la Lugoj și Lucian Mureșan ca episcop titular la Baia Mare[37]. În anul 1994 sunt sfințiți alți episcopi, anume Ioan Șișeștean pentru Eparhia de Maramureș, Alexandru Mesian pentru Eparhia de Lugoj și Virgil Bercea, auxiliar pentru Arhieparhia de Alba Iulia și Făgăraș. În 1997 este sfințit episcop la Roma, Florentin Crihălmeanu, pentru Eparhia de Cluj-Gherla[38].

Imaginea Bisericii Catolice în presa centrală și locală și-a făcut cu greu apariția, pe de o parte, datorită valului de ateism care a marcat

---

[34] Vasile, 2003, p.311.

[35] A se vedea o scurtă biografie la http://enciclopediaromaniei.ro/wiki/Doina_Cornea (27.01.2020).

[36] Doina Cornea, „Un popor amenințat cu distrugerea existenței sale” în *România liberă* 9 ianuarie 1990, p. 3.

[37] Știrban, 2000, p. 504.

[38] *Ibidem*, p. 516.

societatea românească, cât mai ales opoziției mascate din partea politicienilor și a Bisericii Ortodoxe Române. În 23 decembrie 1989, este semnalat chiar un comunicat al Sf. Scaun cu privire la reprimarea violentă a manifestanților: „Papa a condamnat extrem de vehement pe tiranul Ceaușescu și violența exercitată împotriva cetățenilor români fără apărare", lansând un apel în favoarea unor schimbări radicale, bazate pe respect și pe drepturile omului[39]. Dacă despre „Biblie" și despre Biserica Ortodoxă Română, știrile abundă despre articole teologice și istorice[40], articolele referitoare la Biserica catolică, în mod special cea greco-catolică sunt și mai puține[41]. Totuși ele afirmă dreptul la libertate a Bisericii unite și cer restituirea „in integrum" a tuturor bunurilor confiscate de comuniști, așa cum menționa și articolul din 18 februarie 1990:

> „Libertatea dată de curând cultului greco-catolic este desigur salutară, dar aceasta este doar o primă etapă dintr-un lung șir de reparații pe care trebuie să le primească biserica unită. Slujbele au loc fie în case particulare, fie sub cerul liber. În Cluj și Baia Mare, la liturghiile care s-au celebrat în piețe, au participat 6-8000 de credincioși"[42].

Reapariția greco-catolicilor în peisajul societății românești de după 1989 a însemnat și o reacție din partea Bisericii Ortodoxe Române, căci aceasta deținea patrimoniul uman și material predat de comuniști în 1948. Câteva articole și comunicate oficiale ale Bisericii Ortodoxe semnalează că aceasta nu era de acord cu cerințele Bisericii Greco-Catolice, mai mult, unele dintre ele chiar dezinformează cititorii. Una

---

39 *România liberă* 23 decembrie 1989, p. 4.

40 *România liberă* 31 decembrie 1989, p. 1,4; 4 ianuarie 1990, p.2; 17 ianuarie 1990, p.1; 19 ianuarie 1990; 21 ianuarie 1990, supliment „Lumea creștină"; 26 ianuarie 1990, p. 1,5; 2 februarie 1990, p.1; 4 februarie 1990; 11 februarie 1990.

41 Abia în numărul din 4 februarie 1990 apar primele informații/articole despre Biserica greco-catolică scrise pro sau contra (*România liberă* nr. 37/4 februarie 1990). În presa locală, cel puțin cazul Oradiei, primul articol referitor la Biserica Greco-Catolică apare sub titlul „Școala Ardeleană. Omagiu confesiuni greco-catolice reînviate" semnat de Teodor Crișan (*Crișana liberă* nr. 18/13 ianuarie 1990, p.5).

42 *România liberă* nr.49/18 februarie 1990, supliment „Viața creștină", p. IV.

dintre perspectivele ortodoxe asupra greco-catolicilor români menționa că reînființarea Bisericii Greco-catolice, care a suferit sub comunism și a trecut printr-o unificare forțată cu ortodoxia, însemna pentru Biserica Ortodoxă și „redeschiderea unei vechi răni”, aceea a „uniatismului”, deturnând astfel adevărata problemă patrimonială și mutând-o în afara României, adică în cadrul dialogului internațional ortodox-romano-catolic[43]. Un comunicat din 14 februarie 1990 al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române menționa cum că greco-catolicii ocupă cu forța biserici ortodoxe din Transilvania și cerea acestora dialog și soluționarea conflictelor pe cale legală:

> „Luând la cunoștință de încercările unor grupuri greco-catolice din Transilvania de a ocupa cu forța unele biserici ortodoxe, Sfântul Sinod și-a exprimat dorința de a soluționa orice litigiu pe cale pașnică și legală”[44].

Inclusiv noua direcție a Bisericii Ortodoxe Române, anume „Grupul de reflecție pentru înnoirea Bisericii” într-un articol sugestiv intitulat „Chemare” din 25 martie 1990, prezenta situația Bisericii Greco-Catolice într-o perspectivă de opoziție față de cerințele patrimoniale:

> „[…] ne exprimăm îngrijorarea față de modalitățile la care episcopatul și clerul Bisericii Greco-Catolice înțeleg să-și revendice bunurile materiale, în speță lăcașurile de cult și alte bunuri – pe care le dețineau în 1948, reclamând o Restitutio in integrum, fără să țină seama de mutațiile survenite între timp la nivelul parohiilor și respingând parcurgerea celor trei etape propuse atât de Locotenența Patriarhală a Bisericii Ortodoxe Române cât și Ministerul Cultelor”[45].

---

[43] Prot. Dr. Daniel Ciobotea, „Uniatism sau dialog de reconciliere?” în *România liberă* nr. 37/4februarie 1990, Supliment „Viața Creștină” p. III.

[44] „Ședința Sfântului Sinod” în *România liberă* nr. 45/14 februarie 1990, p. 5.

[45] „Chemare” în *România liberă* nr. 79/25 martie 1990, p. 2-3. Comunicatul este semnat de următorii: Arhimandrit Bartolomeu V. Anania, Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, P.S. dr. Daniel Ciobotea, Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu, Pr. Constantin Voicescu, Pr. Justin Marchiș, Pr. Toader Crâșmariu, Octavian O. Ghibu, Sorin Dumitrescu, Horia Benea, Teodor Baconsky.

Așa zisul apel „la unitate prin dragoste și frăție românească”, prin dialog și reconciliere[46] nu era decât o lozincă care urmărea nu doar să manipuleze și să dezinformeze opinia publică cu privire la Biserica Greco-Catolică[47], ci și să amâne restituirea proprietăților acesteia.

De cealaltă parte a „baricadei”, atât episcopii greco-catolici cât și laicii au protestat față de nedreptățile la care Biserica Greco-Catolică continua să fie supusă după „revoluția” din 1989. La 24 ianuarie 1990, Episcopul Alexandru Todea a refuzat „oferta” Ministerului Cultelor și a câtorva episcopi ortodocși, anume ca predarea bisericilor să se facă în urma unui referendum în parohii. Ulterior s-a declanșat o campanie antigreco-catolică în presă[48]. Întrebări firești adresate opiniei publice, dar mai ales Bisericii Ortodoxe Române apar în ziarele vremii.

> „[...] Aceasta este echitate socială? Sau religioasă? Sau frățească? Unde ne este Biserica Română Unită cu Roma, furată și umilită timp de mai bine de 40 de ani, stimați confrați?”[49] „Ne adresăm și întrebăm conducerea sinodală ortodoxă, când vom intra practic în drepturile ce ne sunt refuzate?”[50]

După întâlnirea consultativă a preoților greco-catolici din Cluj, din 17 aprilie 1990, Mitropolitul Alexandru Todea, în numele ierarhiei greco-catolice s-a exprimat pentru soluției „Restitutio in Integrum”, și abia după ce Biserica Greco-Catolică își va redobândi drepturile și bunurile, abia atunci se vor putea purta tratative de pe picior de egalitate cu Biserica Ortodoxă Română[51]. Unii laici și preoți ai Bisericii Greco-Catolice s-au grupat într-o mișcare sub numele de „Noua Mișcare memorandistă”

---

46 *Ibidem*.

47 A se vedea articolul plin de fals și minciună al prof. dr. Mircea Păcurariu, „Adevăruri care nu se cunosc I”, în *România liberă* nr. 37/4februarie 1990, Supliment „Viața Creștină” p. III.

48 Alexandru Rațiu, *Biserica furată*, Oradea, 1994, p. 228 (în cont. Rațiu, 1994).

49 Dr. A. Rozor, „Unde ne este Biserica Română Unită?” în *Crișana liberă* nr. 33/31ianuarie 1990, p. 2.

50 Rusalim Cobîrzan, Gabriela Cobîrzan, „Biserica unită este biserica celor peste două milioane de credincioși greco-catolici din Ardeal” în *Crișana liberă* nr. 43/11 februarie 1990, p. 3.

51 Rațiu, 1994, p. 230.

adresându-se Consiliului Europei pentru ca Statul român și Biserica Ortodoxă să restituie proprietățile confiscate în 1948[52].

Implicarea Statului Român în rezolvarea litigiului patrimonial dintre Biserica Greco-Catolică și Biserica Ortodoxă Română a fost minimală, chiar dacă pe 25 aprilie 1990 apare decretul-lege nr. 126 care prevedea restituirea bunurilor confiscate prin decretul nr.358/1 decembrie 1948. Și acest decret-lege era anume „fabricat" pentru a frâna sau tergiversa restituirea proprietăților: „moșiile", adică terenurile nu puteau fi restituite; restituirea se făcea cu ajutorul unei comisii (formată din membri ai Bisericii și ai statului); în privința restituirii edificiilor de cult (biserici, mănăstiri) și a caselor parohiale aflate în posesia Bisericii Ortodoxe Române, legea prevedea înființarea unei comisii mixte formată din reprezentanți ai celor două culte[53]. Această indiferență din partea Statului față de retrocedarea proprietăților a născut conflicte confesionale, soldate cu sute de cazuri de violențe în care preoți sau credincioși greco-catolici au fost amenințați și chiar bătuți pentru că au protestat sau au dorit să intre în bisericile lor[54]. Nici justiția din România nu și-a făcut datoria așa cum trebuia, fiind aservită politic și religios, Bisericii Ortodoxe majoritare. Astfel, s-a ajuns ca în anul 2013 Statul Român să fie condamnat de Curtea Europeană a Drepturilor Omului pentru că nu a pus în aplicare o hotărâre judecătorească favorabilă parohiei greco-catolice din localitatea Bogdan-Vodă (județul Maramureș) în condițiile în care aceasta obținuse prin

[52] „Protest. Al 22-lea protest al Noii Mișcări Memorandiste a românilor prigoniți din Transilvania din sărbătoarea nașterii Domnului (25 decembrie 1996)" în *Vestitorul Unirii* nr.8/27 ianuarie 1997, p. 1.

[53] https://lege5.ro/Gratuit/gy4tanjq/decretul-lege-nr-126-1990-privind-unele-masuri-referitoare-la-biserica-romana-unita-cu-roma-greco-catolica (27.01.2019).

[54] Exemple de ură confesională față de greco-catolici sunt strânse în volumul lui Anton Moisin, *Mărturiile prigoanei contra Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice, între anii 1990-1995*, Sibiu, 1995; Anton Moisin, *Câți români uniți, greco-catolici sunt astăzi în Transilvania?*, Imago, 1999.

sentință judecătorească biserica parohială[55]. Rapoartele Secretariatului de Stat al S.U.A. și cele al Comisiei Europene au arătat ineficiența comisiilor mixte de dialog și au criticat Statul Român și Biserica Ortodoxă Română pentru nerespectarea drepturilor greco-catolicilor din România, o mare parte din biserici, case parohiale și proprietăți fiind recuperate pe cale judecătorească. Însă nu toate instanțele judecătorești au dat câștig de cauză greco-catolicilor[56].

Au existat și cazuri, însă mai puține, în care problema patrimonială s-a rezolvat pe cale amiabilă. Un exemplu pozitiv este cel din localitatea Delureni (județul Bihor). Aici, recuperarea Bisericii parohiei greco-catolice s-a făcut prin buna înțelegere dintre cele două parohii locale și prin bunăvoința Episcopului greco-catolic de Oradea Vasile Hossu (1918-1997), care a sprijinit renovarea bisericii parohiei ortodoxe[57].

În perspectivă pastorală, libertatea de care s-a bucurat Biserica Greco-Catolică în anii de după „revoluția" din 1989 a deschis noi căi pentru promovarea mesajului evanghelic și trăirea mesajului creștinesc în sânul poporului român. În anul 2005, Biserica Greco-Catolică din România a fost ridicată la rangul de Arhiepiscopie Majoră[58] fiind formată din șase eparhii (Blaj, Oradea, Cluj, Lugoj, Baia Mare și București), trei vicariate, 75 de protopopiate, 763 de parohii și 761 de preoți[59]. Pe lângă reînființarea parohiilor din orașe și sate, se reînființează învățământul teologic liceal și universitar în centrele episcopale din Blaj, Oradea, Cluj,

---

55 http://www.bru.ro/maramures/statul-roman-condamnat-de-cedo-pentru-ca-nu-a-pus-in-aplicare-o-hotarare-judecatoreasca-favorabila-greco-catolicilor-din-bogdan-voda-mm/ (27.01.2019).

56 https://ro.wikipedia.org/wiki/Disputa_patrimonial%C4%83_dintre_Biserica_Greco-Catolic%C4%83_%C8%99i_Biserica_Ortodox%C4%83_Rom%C3%A2n%C4%83 (27.01.2019).

57 *Vestitorul*, nr. 5/1996, p. 5.

58 http://www.e-communio.ro/stire7221-12-ani-de-la-ridicarea-bru-la-rangul-de-arhiepiscopie-majora (27. 01.2020).

59 Datele privind numărul protopopiatelor, parohiilor și preoților au fost preluate de pe sit-ul Secretariatului de Stat pentru Culte a cărui date nu sunt actualizate http://culte.gov.ro/?page_id=700 (27.01.2019).

Baia Mare și București. Sunt reactivate asociațiile pentru adulți (AGRU-Asociația Generală a Românilor Uniți; Reuniunea Mariană) și cele de tineret (ASTRU – Asociația Tineretului Român Unit, grupurile de copii de tip – oratoriu și asociațiile de cercetași)[60]. Viața monahală este reprezentată de Ordinul Sfântul Vasile cel Mare, Ordinul Călugărilor Asumpționiști, Ordinul Franciscan Minor Conventual, Congregația Surorilor Oblate Asumpționiste, Congregația Inimii Neprihănite, Congregația Maicii Domnului ș.a.[61]. Fiecare eparhie este angajată în ajutorarea săracilor, a persoanelor cu handicap, a bolnavilor, activitate realizată prin Asociația „Caritas", prin parohii și prin alte asociații cu profil de asistență socială[62].

Un alt capitol a apărut în viața Bisericii Române Unite odată cu deschiderea spre ecumenism promovată de Conciliul Vatican II[63]. După 1990, în fiecare an, parohii greco-catolice din Oradea au fost „gazda" întâlnirilor ecumenice în „Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor" fixată calendaristic în luna ianuarie. Aici au participat grupuri de credincioși și tineri de diferite confesiuni: ortodocși, reformați, baptiști, romano-catolici care s-au rugat împreună pentru realizarea unității bisericești[64]. Momente profund ecumenice între Biserica Greco-Catolică și cea Ortodoxă au fost puține, dar importante. Anume, cel de la sfințirea unei biserici greco-catolice din Timișoara când Mitropolitul ortodox al Banatului, Nicolae Corneanu s-a împărtășit în timpul unei celebrări liturgice[65], și cel al binecuvântării apelor (a râului Crișul

---

[60] Pentru istoria mișcării cercetășești din România și folosirea ei ca metodă pastoral-educativă în cadrul Bisericii a se vedea Silviu Sana, Aventura cercetășească. Studiu istoric, pastoral și pedagogic asupra metodei cercetășești, Oradea, Logos94, 2006.

[61] http://culte.gov.ro/?page_id=700 (27.01.2019); https://www.egco.ro/type/ordine-si-congregatii-feminine/ (27.01.2020).

[62] https://www.egco.ro/type/asociatii-organizatii-societati/ (27.01.2020).

[63] Vezi decretul Despre ecumenism (Unitatis Redintegratio) în *Conciliul Vatican II – constituții, decrete, declarații*, București, 2000, p. 135-147.

[64] *Vestitorul*, nr. 33/1996, p.3.

[65] http://www.cuvantul-ortodox.ro/ips-nicolae-corneanu-la-azec-da-m-am-impartasit-sincer-nu-mi-pare-rau/ (27.01.2020).

Repede), celebrare comună făcută de către Episcopul greco-catolic Virgil Bercea și a celui ortodox, Sofronie Drincec din Oradea, momente lăudate de credincioșii ambelor biserici, dar condamnate apoi de Sinodul Bisericii Ortodoxe[66].

Concluzie

Sub pontificatul Sfântului Papă Ioan Paul al II-lea, Biserica Greco-Catolică din România și-a continuat misiunea evanghelică în mijlocul poporului român. „Ilegalitatea" din anii 1978-1990 a fost marcată de continuarea regimului de teroare din partea comuniștilor, într-o formă mascată, cu o oarecare libertate de mișcare, atât în privința activităților pastorale care se înmulțesc, cât și a contactelor cu cercurile oficiale din Occident. Astfel, persecutorul controla, prin intermediul Securității toată activitatea Bisericii. Presa comunistă a vremii a dat puțină importanță catolicismului de pe mapamond, pe de o parte ateismului marxist-leninist de factură moscovită, cât mai ales pentru a nu alimenta speranțele catolicilor din țară. Puținele referințe din presa vremii despre Papa Ioan Paul al II-lea au fost făcute tocmai a arăta pseudo-deschiderea lui Ceaușescu față de Occident. După „revoluția" din decembrie 1989, Biserica Greco-Catolică și-a continuat misiunea evanghelică în mijlocul poporului român, chiar dacă Statul Român și Biserica Ortodoxă i-a obstaculat și chiar îngrădit dreptul de a se ruga în propriile biserici pe care le-a deținut în 1948. Cu ajutorul comunităților catolice din Occident, dar mai ales prin curajul și entuziasmul propriilor episcopi, preoți și credincioși mesajul iubirii lui Dumnezeu față de toți românii a continuat să fie transmis prin intermediul acestei biserici-martir.

[66] http://www.lumeacredintei.com/reviste/lumea-credintei/lumea-credintei-anul-vi-nr-8-61-august-2008/cazul-corneanu%E2%80%91drincec-sf-sinod-s%E2%80%91a-pronuntat/ (27.01.2020).

Reprezentări grafice infantile ale lui Dumnezeu

DANIELA SOREA[1]

Abstract: *Infantile graphic representations of God.* The use of the drawing technique is effective in research with children. The thematic analysis of the 186 works of Romanian six and seven year-olds, who were asked to draw God and explain what they drew, highlighted in children's representations the coexistence of Christian canonical features and non-canonical features. The analysis also highlighted the children's assuming of the relationship with God at personal level. God of children is friendly and cheerful. Some of the representations contain uncommon graphic solutions of common sentences of faith. The ease with which children drew God shows implicitly their familiarity with Him, namely their religiosity.

Keywords: children, God representations, religiosity.

1. Introducere

Referirile teoretice la religiozitatea occidentală contemporană gravitează în jurul temelor secularizării, ateismului, sau al transformărilor la nivelul spiritualității. Aceste teme sunt asociate dimensiunii creștine a religiozității occidentale. Pierderea puterii sociale de către religie și diminuarea pietății indivizilor, ca dimensiuni definitorii ale secularizării[2], au ca referent creștinismul Europei moderne. Ateismul

[1] Universitatea Transilvania din Brașov

[2] K. DOBBELAERE: „The Meaning and Scope of Secularization", în P. B. CLARKE (ed.), The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. Oxford University Press, Oxford, 2011, 599-615.

raționalist, pentru care cultura occidentală reprezintă mediul propice de manifestare, sancționează prioritar creaționismul creștin[3]. Transformările evidențiate la nivelul spiritualității în Occident sunt rezultatele valorizării unor forme de religiozitate alternativă la cea creștină, apropiate de vechile religii populare[4].

Prezenta lucrare semnalează caracteristicile religiozității copiilor români în vârstă de șase-șapte ani, identificate prin analiza tematică a 186 de desene ale lui Dumnezeu, realizate de către copii. Aceste caracteristici indică relația copiilor cu creștinismul și, implicit, cu trendurile înregistrate la nivelul religiozității occidentale.

Vârsta de șase-șapte ani este cea până la care în România de educația religioasă a copiilor se ocupă familia (părinți, bunici). Mai târziu, odată cu transformarea Religiei în disciplină școlară, sursele cunoștințelor catehetice ale copiilor sunt mai greu de stabilit. Felul în care copiii de șase-șapte ani s-au achitat de sarcina de a-L desena pe Dumnezeu furnizează implicit indicii cu privire la religiozitatea mediului de proveniență al desenatorilor. Vârsta de șapte ani este, în același timp, cea la care se încheie stadiul preoperațional în dezvoltarea copilului, potrivit lui Piaget[5]. Din aceste motive au fost alese pentru analiză desenele unor copii din acest interval de vârstă.

2. Dumnezeu, așa cum Îl conturează copiii

Desenele analizate au fost produse de către copii la cerere și sunt însoțite de explicații ale copiilor cu privire la ce anume au desenat. Ele fac parte dintr-o colecție mai mare de lucrări ale unor copii de vârste diferite, constituită în cadrul unor activități de seminar la Sociologia religiei. O parte dintre desenele analizate (140) sunt din 2004, celelalte (46) sunt din

---

[3] A. CODOBAN: *Sacru și ontofanie*, Polirom, Iași, 1996.

[4] E. M. HAMBERG: „Unchurched Spirituality”, în P. B. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 742-757.

[5] J. PIAGET: *Psihologia inteligenței*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1965.

2016. Copiii desenatori sunt din județul Brașov și din județele învecinate cu acesta. Majoritatea desenatorilor sunt ortodocși (171), ceilalți sunt catolici (7) și protestanți (8). 31 de copii sunt din mediul rural, 155 sunt din mediul urban. Repartizarea după gen este echilibrată.

Prin analiza tematică (thematic analysis), care este o metodă flexibilă și, din acest motiv, adecvată ariilor de cercetare mai puțin cunoscute[6], în desenele realizate de copii au fost izolate cu ajutorul softului NVivo10 următoarele teme principale (ordonate descrescător după frecvența de apariție): *Biserica mediază legătura cu Dumnezeu, Dumnezeu e din altă lume, Veselia lui Dumnezeu, Trăsăturile umane ale lui Dumnezeu, Dumnezeu-Creatorul, Dumnezeu-Ocrotitorul, Dumnezeu este de gen feminin, Dumnezeu e în toate cele, Nu știu.* Interpretarea rezultatelor analizei a evidențiat păstrarea funcțiilor tradiționale ale religiei, despre care vorbește Wilson[7], în cazul copiilor. Este vorba despre funcția manifestă, adică mântuirea, și despre funcțiile latente: de coeziune socială, de explicare a universului fizic, de legitimare a scopurilor și acțiunilor societății, identitară și de favorizare a exprimării și reglării emoțiilor. Interpretarea rezultatelor analizei a evidențiat, de asemenea, reprezentarea în desene a dimensiunilor *majestas* (superioritatea absolută a numinosului) și *augustus* (admirabilul, valoare obiectivă a numinosului) ale experienței *mysterium tremendum* descrise de Rudolf Otto[8]. Prezentarea structurii temelor principale și interpretarea detaliată a rezultatelor analizei tematice fac obiectul unei alte lucrări[9].

Revenind la temele principale menționate anterior, în tema *Biserica mediază legătura cu Dumnezeu* au fost grupate trăsăturile canonic creștine atribuite de desenatori lui Dumnezeu: însemne de statut (între care la loc de frunte sunt reprezentările aureolei, Figura nr. 1),

---

6 V. BRAUN, V. CLARKE: „Using Thematic Analysis in Psychology”, Qualitative Research in Psychology, 3(2), 2006, 77-101.

7 B. WILSON: *Religia din perspectivă sociologică*, Trei, București, 2000.

8 R. OTTO: *Sacrul*, Dacia, Cluj-Napoca, 1992.

9 D. SOREA: „God, as the Children of Romania Draw It”, în F. SCÂRNECI-DOMNIȘORU (ed.), *Visual Techniques Applied in Social Research*, Peter Lang, Berlin, 2020, 229-280.

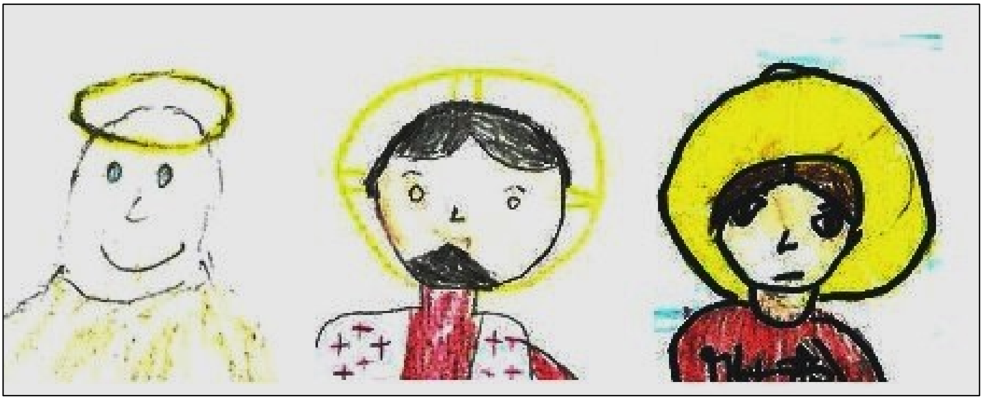


Figura nr. 1. *Aureola lui Dumnezeu*

de asemenea Răstignirea (Figura nr. 2), Crucea, biserica, alte scene biblice etc. Este vorba despre trăsături ale lui Dumnezeu cunoscute creștinilor de la nivelul catehezei primare, trăsături despre care copiii sunt învățați.

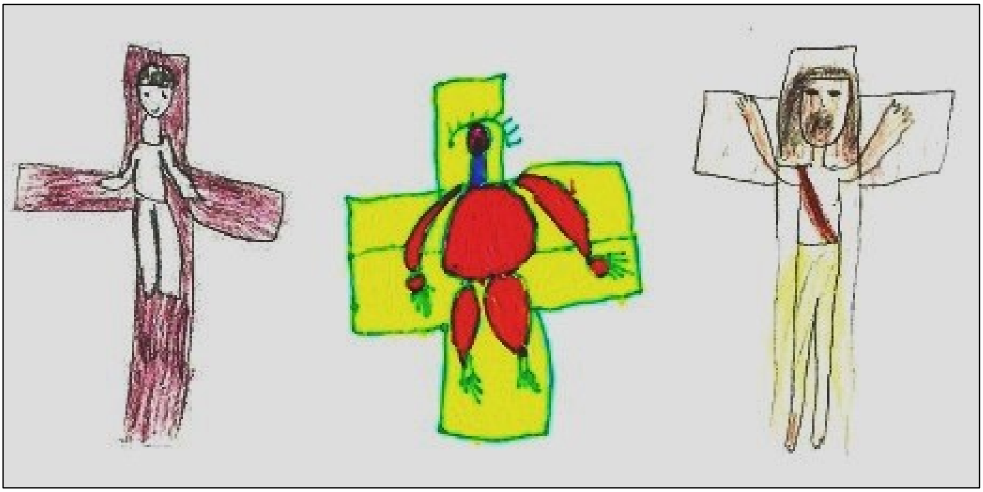


Figura nr. 2. *Răstignirea*

În tema *Dumnezeu este din altă lume* sunt grupate trăsăturile stranii, neomenești atribuite de copii lui Dumnezeu. Cele mai multe dintre trăsăturile acestea nu fac obiectul catehezei creștine, ele sunt necanonice: Dumnezeu zboară sau levitează, radiază, e uriaș, are aripi ca îngerii etc (Figura nr. 3).

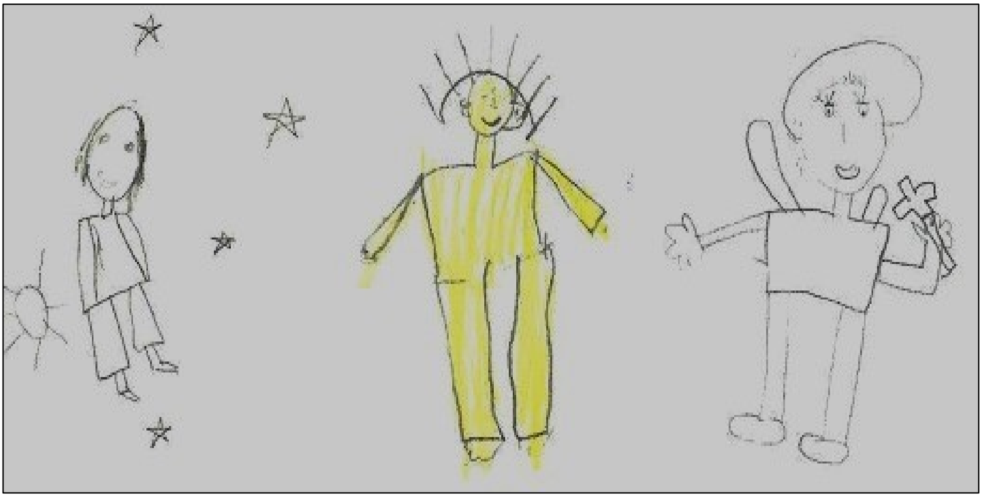


Figura nr. 3. *Dumnezeu este din altă lume*

În tema *Veselia lui Dumnezeu* sunt grupate reprezentările lui Dumnezeu zâmbind larg, chiar și în contextul dramatic al Răstignirii. Deși foarte frecvent întâlnit, zâmbetul nu apare pe toate chipurile desenate ale lui Dumnezeu. Uneori Iisus desenat are o fizionomie tragică. Așadar, copiii nu au desenat mecanic linia gurii curbată în sus. Ei au intenționat să deseneze un personaj vesel și, implicit, prietenos (Figura nr. 4).



Figura nr. 4. *Veselia lui Dumnezeu*

În tema *Trăsăturile omenești ale lui Dumnezeu* sunt grupate reprezentările lui Dumnezeu ca om obișnuit (cu siluetă, posturi, veșminte obișnuite), lipsit de însemne specifice de statut. Înfățișarea umană a lui Dumnezeu în desenele copiilor trimite ușor la Dumnezeu care s-a făcut om în creștinism. Dar, mai în acord cu vârsta copiilor (aflați la sfârșitul stadiului preoperațional), ea indică dificultatea desenatorilor de a opera cu conceptul de Dumnezeu. Pentru ei, Acesta chiar arată ca un om.

Tema *Dumnezeu-Creatorul* grupează desenele în care Dumnezeu e alături de creația sa: aștrii, animale, vegetație. În tema *Dumnezeu-Ocrotitorul* sunt grupate reprezentările dimensiunii protectoare a lui Dumnezeu. Acesta are grijă de lumea pe care a creat-o și, mai ales, are grijă de oameni. Copiii L-au desenat cu brațele larg deschise, pregătit pentru a îmbrățișa, prietenos (Figura nr. 5).



Figura nr. 5. *Dumnezeu pregătit să îmbrățișeze lumea*

În unele desene Dumnezeu are trăsături explicit feminine: poartă rochie evazată, are părul coafat sau pălărie ornamentată, are genele marcate etc. Aceste desene sunt grupate în tema *Dumnezeu este de gen feminin* (Figura nr. 6).



Figura nr. 6. *Când Dumnezeu este de gen feminin*

Tema *Dumnezeu e în toate cele* grupează reprezentările panteiste ale lui Dumnezeu. În tema *Nu știu cum* sunt grupate încercările copiilor care nu s-au priceput să îl deseneze propriu-zis pe Dumnezeu. Sunt doar în număr de trei: o coală albă, un cerc simplu, o mașină (aceasta din urmă însoțită de explicația „Am desenat o mașină, pentru că nu știu să Îl desenez pe Dumnezeu”).

3. Canonic și necanonic în reprezentările copiilor

Conținuturile unora dintre temele principale sunt canonice, corecte din punct de vedere catehetic. Este cazul temelor *Biserica mediază legătura cu Dumnezeu, Veselia lui Dumnezeu* (ecou al bucuriei Învierii, care este miezul creștinismului ortodox, potrivit părintelui Dumitru Stăniloae[10]), chiar *Trăsăturile umane ale lui Dumnezeu, Dumnezeu-Creatorul* și *Dumnezeu-Ocrotitorul*.

Conținuturile temei *Dumnezeu este din altă lume* sunt în mare măsură necanonice. Necanonică în creștinism este și ideea că *Dumnezeu este de gen feminin*. Nici abordările panteiste (din tema *Dumnezeu e în toate cele*) nu sunt canonice. Creștinismul nu este panteist. Dumnezeul creștin a făcut lumea, dar a rămas separat de creația Sa.

[10] D. STĂNILOAE: „De ce suntem ortodocși”, *Teologie și viață*, I (LXVII), 4-8, 1991, 15-27.

Prezența unor conținuturi necanonice alături de cele canonice în desenele copiilor semnalează câteva particularități ale religiozității desenatorilor. Astfel, aceștia operează în interiorul unei spiritualități mai largi decât cea a creștinismului canonic. Atributele necanonice ale Dumnezeului pe care L-au desenat sunt recuperabile ca trăsături ale unor principii sau divinități necreștine. Libertățile dogmatice din desenele copiilor semnalează manifestarea unei religiozități alternative la cea creștină. Procesul de secularizare evidențiat în raport cu creștinismul nu mai este evident în raport cu această religiozitate alternativă. Comparativ, ponderea conținuturilor necanonice este mai mare în 2016 decât în 2004 și la desenatorii protestanți față de cei catolici și ortodocși. Aceste diferențe semnalează un trend de lărgire a spiritualității românilor (sau, cel puțin, a copiilor lor) și confirmă apetența mai mare a protestanților de a asuma individual, personal, relația cu Dumnezeu[11].

Nu au fost înregistrate diferențe semnificative cu privire la distribuirea conținuturilor canonice/necanonice între copiii din rural și urban. Genul desenatorilor a fost relevant într-un singur caz, anume cel al reprezentărilor lui Dumnezeu ca femeie: autoarele acestor desene, cărora li se cunoaște genul, sunt fetițe. Asta ar putea să însemne că religiozitatea copiilor devine creștină, dimensiunea ei creștină e achiziție catehetică. Un Dumnezeu de gen feminin a fost prima opțiune religioasă a fetițelor. Această opțiune este una dintre expresiile asumării de către copii a relației cu Dumnezeu după puterile și după înțelesul propriu.

4. Dumnezeu, pe înțelesul copiilor

În alte desene, asumarea personală de către copii a relației cu Dumnezeu, împreună cu dificultatea copiilor de a opera cu concepte abstracte și cu adevăruri de credință, au dus la rezolvări grafice inedite. Înțelegerea multora dintre acestea ar fi fost dificilă fără explicațiile copiilor.

[11] D. SOREA: „God…”, *op.cit*.

Astfel, dacă Dumnezeu stă în cer, El nu calcă pe pământ, deci nu are nevoie de picioare, au explicat copiii. Tot dacă stă în cer, pe lângă El trec rachetele în ascensiune. Și, pentru că e spirit, Dumnezeu are trup care nu se vede în întregime, de aceea partea de jos a desenului e neterminată (Figura nr. 7).

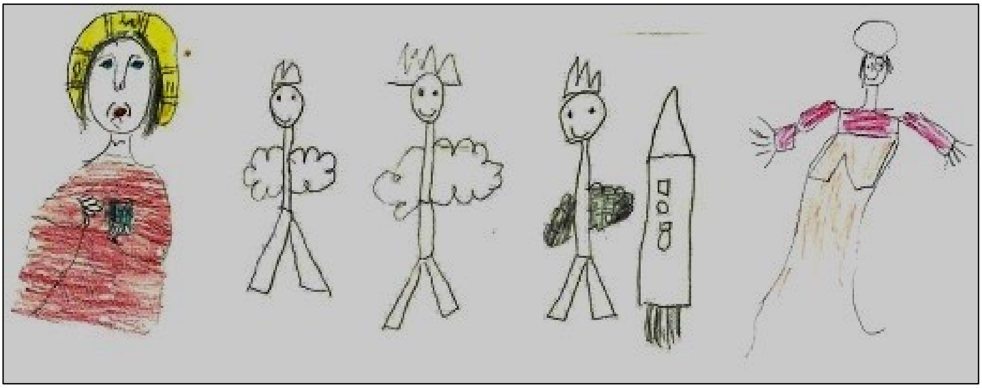


Figura nr.7. *Dumnezeu care nu are nevoie de picioare, locuiește în cer și nu se vede de tot*

Apoi, Dumnezeu pe Cruce ține în mână Scriptura, pentru că trebuie să se împlinească ce era scris. Și, pentru că va muri, Dumnezeu are chipul închis (verzui) la culoare (Figura nr. 8).



Figura nr. 8. *Dumnezeu pe Cruce cu Scriptura și Dumnezeu care va muri*

Dumnezeu este iubire, adică este o inimioară roșie împrejurul oamenilor. Iar când oamenii spun „A fost mâna lui Dumnezeu", este vorba

chiar despre mâna uriașă al Lui, coborâtă din cer ca să îi ocrotească (Figura nr. 9).



Figura nr. 9. *Dumnezeu care este iubire și Mâna lui Dumnezeu*

Dumnezeu, care răspunde rugăciunii și le dă oamenilor „pâinea cea de toate zilele”, o aduce într-un sac, s-a gândit unul dintre desenatori. Și, pentru că e Tatăl nostru, se comportă ca un tată, adică are grijă de copilul lui, chiar îi pregătește biberonul (Figura nr. 10).



Figura nr. 10. *Dumnezeu, Tatăl*

Exemplele ar putea continua. Copiii s-au achitat cu ușurință de sarcina de a-L desena pe Dumnezeu. Rezolvările canonice indică pregătirea lor catehetică în mediul familial.

Rezolvările necanonice, adică operarea într-o spiritualitate mai largă decât cea creștină indică fie libertățile dogmatice asumate de familiile desenatorilor și preluate de către copii, fie experiențele religioase directe ale copiilor, nefiltrate catehetic. Opțiunile grafice prezentate în acest capitol sunt expresii ale strădaniei desenatorilor de a înțelege (cu mințile proprii) conținuturi dogmatice abstracte.

Concluzii: copiii nu sunt atei

Nici copiii care L-au reprezentat canonic pe Dumnezeu, nici cei care au găsit formule necanonice de reprezentare nu sunt atei. Nici familiile din care provin copiii nu par a fi atee, dacă ele sunt responsabile de educația catehetică a copiilor până la șapte ani. Asta dacă nu cumva copiii sunt religioși înaintea oricărei cateheze. Variantele nu se exclud reciproc. Susținerea pentru amândouă a fost formulată deja[12], cu un alt prilej. Vârsta copiilor indică mediul familial drept sursă a cunoștințelor religioase. Lejeritatea cu care desenatorii au abordat tema Dumnezeu sugerează religiozitatea naturală a copiilor, în acord cu concluziile lui Coles[13] cu privire la spiritualitatea infantilă.

Așa cum am arătat mai sus, prezența conținuturilor necanonice așază această religiozitate naturală în cadrul unei spiritualități mai largi decât cea creștină și ponderea în creștere a conținuturilor necanonice semnalează un trend de continuă lărgire a spiritualității. Copiii, care nu sunt atei, nu sunt nici creștini dogmatici. Ei asumă relația cu Dumnezeu la un nivel pe care îl pot gestiona. Ei pun astfel, implicit, sub semnul întrebării caracterul necesar al procesului de secularizare.

---

[12] D. SOREA, F. SCÂRNECI-DOMNIȘORU: „Unorthodox depictions of divinity. Romanian children's drawings of Him, Her or It", *International Journal of Children's Spirituality*, 23 (4), 2018, 380-400.

[13] R. COLES: *The Spiritual Life of Children*, Houghton-Mifflin Company, Boston, 1990.

La dimensión „intersubjetiva" de la Iglesia y el sentido de la vida en un mundo en crisis

PROF. EDUARDO TORRES, S TH D, PH D[1]

Abstract: *The „Intersubjective" Dimension of The Church And The Meaning of Life in A World in Crisis*. Faced with a crisis of global dimensions, which is not only sanitary but also economic and social, the author presents the crucial role of the Catholic Church at the service of freedom and the meaning of life. Meditating on texts of the recent magistery of the Church, he sees this crisis as an opportunity for the conversion of Christians from clerical passivity to the new evangelization, which implies to value of the autonomy of the temporal and the apostolate of the Christian layman in the transformation of the world by the work and politics, and the organization of society in respect of responsible freedom. Applying the phenomenological category of intersubjectivity, it claims the value of this plane in the life of faith, irreducible to the objective plane of doctrine and the subjective plane of conscience. Christian faith, liturgy, morals and prayer have a third dimension, where the efficacy of authentic Christian life is often decided: there is no holiness without communion of saints and communion in holy things.

Keywords: World crisis, democracy and values, ecclesiology of communion, intersubjectivity, freedom of conscience, meaning of life.

Antes de la pandemia que padecemos, si observamos las publicaciones periódicas, la categoría „crisis" aparece como un talismán

[1] Eduardo Torres Moreno, profesor en la Universidad de Navarra y en la Pontificia universidad de la Santa cruz en Roma, es sacerdote diocesano de Calahorra (España) y rector del Seminario San José en Pamplona: etorresmo@unav.es.

constantemente en los análisis sociológicos y políticos. De hecho, si nos detenemos a analizar la historia de la humanidad se puede decir que es una sucesión de crisis.

Desde el punto de vista social, comenzamos el siglo pasado con la crisis bélica de 1914, después las revoluciones de 1917, luego la pandemia de 1918-1919, después la económica de 1929 conocida como Gran depresión económica (que ocasionó la continuación de la guerra entre 1939-1945), luego las diversas crisis de la guerra fría entre los bloques surgidos en torno al Telón de acero, después la crisis del petróleo de 1973, luego la crisis financiera del 2008, …así hasta llegar a la crisis epidemiológica y económica del presente 2020. Además de estas crisis globales, están las crisis localizadas por naciones o regiones. La historia es así una sucesión de periodos estables enhebrados por crisis o una sucesión de crisis separadas por periodos estables.

En el ámbito eclesial pudiéramos secuenciar también las diferentes crisis, pero los teólogos preferimos hablar de reformas y cismas, aunque en el fondo es una realidad análoga, en cierto sentido: una ruptura con el orden precedente y el alumbramiento de una nueva estabilidad. Con todo, reservaré el término „crisis" a su uso antropológico y el de „reforma" al uso eclesiástico.

Quisiera en mi exposición desarrollar estos dos puntos: cómo la última crisis mundial es una oportunidad para la Iglesia de convertirse a su Señor, no solo por un cambio del corazón sino también de la mentalidad; y en segundo lugar, cómo necesitamos una tercera dimensión intersubjetiva (sacramental) que complemente las dimensiones habituales (objetiva y subjetiva) a la hora de repensar la fe.

La iglesia: para el sentido de la vida

No olvidemos que „crisis" etimológicamente significa „cerner" (κρίνω) y está emparentada con „juez" (κριτής), y desde luego, a la luz

de la fe, la única crisis definitiva es el juicio de Dios[2]. La actual acepción de la palabra se deriva probablemente del uso médico, ya que indicaba en Galeno el momento crítico del desarrollo de una enfermedad, cuando el enfermo se debate entre la curación o la muerte. Evidentemente la sociedad globalizada actual se encuentra, de golpe, con la necesidad de repensar costumbres y reglas de vida, pues sus presupuestos de seguridad y salud pública se han venido abajo.

Una voz autorizada nos advertía ya de la necesidad de recuperar la conciencia universal humana de una justicia eterna y transcendente como condición de posibilidad de una sociedad que quiera organizarse en torno al bien común[3].

Con la actual pandemia, como explica un filósofo contemporáneo en su libro *Pandemocracia*[4], no es que haya llegado el fin del mundo, pero si se acaba „un" mundo[5]. No es el momento ni el lugar para detenernos

---

2 "Κρίσις" *acción de separar y distinguir, de elegir,* y de ahí *juicio*, que es la acepción propia del Nuevo Testamento: „ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως" es en Mt 10, 15 el día del Juicio divino. Cf Victor Magnien – Maurice Lacroix (1969) *Dictionnaire grec-français*, E Belin, París, 1014-1015.

3 «Ya desde los primeros tiempos, la *perspectiva del Juicio* ha influido en los cristianos, también en su vida diaria, como criterio para ordenar la vida presente, como llamada a su conciencia y, al mismo tiempo, como esperanza en la justicia de Dios. La fe en Cristo nunca ha mirado sólo hacia atrás ni sólo hacia arriba, sino siempre adelante, hacia la hora de la justicia que el Señor había preanunciado repetidamente. Este mirar hacia adelante ha dado la importancia que tiene el presente para el cristianismo» Benedicto XVI (30-XI-2007) Encíclica *Spes salv*i. 41. Nos permitimos resaltar en letra negrita o „bold" algunas expresiones en los textos que citamos para ayudar a captar aquello que consideramos central, pero estos énfasis son de nuestra exclusiva responsabilidad, no corresponden al texto original.

4 Con un interesante juego de palabras evoca el „todo-democracia" (pan-democracia) y „el poder de la pandemia" (pandemia-cracia): Daniel Innerarity (2020) *Pandemocracia,* Galaxia Gutenberg, Barcelona.

5 «No se acaba el mundo, pero sí un mundo de certezas, individuos autosuficientes, varones, por cierto, y de comportamientos estancos. Entramos en un espacio que da vértigo pero nos obliga a una evolución del pensamiento. Primero, a una revolución en los conceptos para comprender la sociedad, que aún son newtonianos. Y segundo, a cambios en nuestra manera de entender nuestras interacciones. Debemos pensarnos más como sujetos que se protegen colectivamente de riesgos muy diferentes a los de la sociedad industrial y que deben entrar en lógicas de poder más cooperativas y menos competitivas. En la sucesión de crisis que nos asaltan desde finales del siglo pasado, climática, ecológica, migratoria, financiera, europea y ahora sanitaria, hay un hilo común: entramos en horizontes de

en las soluciones políticas, económicas, ecológica o sanitarias de la crisis, pero sí para buscar el „hilo común" de todas ellas, que pasa por la solución a la „crisis de sentido de la vida", como acertadamente platea este encuentro académico. Precisamente una Iglesia que presume de ser „experta en humanidad"[6] está implicada de lleno en esta „revolución de los conceptos" que hasta ahora han servido para comprendernos, así como supone de hecho la mayor „interacción" verdaderamente universal (eso significa „católica") de personas en nuestro mundo.

---

ignorancia insuprimible y debemos entendernos como sujetos cuya clave es organizar bien su interacción. *¿Quiere decir que las crisis se suceden porque hemos creado sociedades muy complejas?* Sí, todas esas crisis son el resultado de una complejidad sistémica que no terminamos de entender. Hay crisis climática porque la interacción de nuestros comportamientos en términos de consumo, movilidad, producción industrial, genera un resultado final catastrófico, no porque aisladamente nuestro comportamiento sea perverso, lo malo es la interacción. Hay crisis financiera porque hay debilidad sistémica de la gobernanza económica global y no se puede reconducir con comportamientos individuales de consumidores o banqueros» Entrevista de Justo Barranco a Daniel Innerarity (25 mayo 2020) *La vanguardia,* Barcelona: https://www.lavanguardia.com/cultura/20200525/481374492957/se-acabo-el-mundo-de-las-certezas.html

6 «Este mensaje nace de nuestra experiencia histórica. Es como *„experto en humanidad"* que aportamos a esta Organización el sufragio de nuestros últimos predecesores el de todo el episcopado católico y el nuestro, [...] de los muertos, caídos en las terribles guerras del pasado soñando en la concordia y la paz del mundo; de los vivos que han sobrevivido a ellas que condenan de antemano en sus corazones a quienes intentan renovarlas; de otros vivos, además: las generaciones jóvenes de nuestros días que avanzan confiadas, esperando con justo derecho una humanidad mejor. Hacemos nuestra también la voz de los pobres, de los desheredados, de los desventurados, de quienes aspiran a la justicia, a la dignidad de vivir, a la libertad, al bienestar y al progreso. […] Este edificio que levantáis no descansa sobre bases puramente materiales y terrestres, porque sería entonces un edificio construido sobre arena. Descansa ante todo en nuestras conciencias. Sí, ha llegado el momento de la „conversión", de la transformación personal, de la renovación interior. [...] Nunca como hoy, en una época que se caracteriza por tal progreso humano, ha sido tan necesario a la conciencia moral del hombre. Porque el peligro no viene ni del progreso ni de la ciencia, que, bien utilizados, podrán, por lo contrario, resolver muchos de los graves problemas que afligen a la humanidad. *El verdadero peligro está en el hombre,* que dispone de instrumentos cada vez más poderosos, capaces de llevar tanto a la ruina como a las más altas conquistas. En una palabra: el edificio de la civilización moderna debe levantarse sobre principios espirituales» San Pablo VI (4-X-1965) *Discurso a los representantes de los Estados en la visita a la ONU*: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651004_united-nations.html.

La Iglesia, como recuerda admirablemente el concilio Vaticano II (SC 2; LG 8) es anfibia en la presente „economía" salvífica: humana y divina, peregrina y eterna, institucional y espiritual, externa e interna. Además es, como el mismo evangelio, paradójica: es jerárquica o petrina, pero también carismática o mariana; está organizada en diferentes ministerios, pero todos sus fieles son iguales ante Dios; es santa, pero compuesta de pecadores; es una, pero diversa y no uniforme; sobrepasa la sucesión de los imperios humanos, pero es un reino que no es de este mundo.

Por ello la vida de los cristianos tiene dos niveles indisolubles: son, al mismo tiempo, ciudadanos del cielo en la Iglesia peregrina, y ciudadanos del mundo en una nación concreta y con una forma de Estado determinada. Con la modernidad (siglo XVII) esta distinción de origen cristiano (cf Mc 12, 17; Mt 22, 21; Lc 20, 25; cf Rm 15, 7) se hace separación primero (ya Charles de Montalambert en el siglo XIX pedía „una Iglesia libre en un Estado libre") e inversión actualmente: el relativismo se propone e impone como „religión oficial" del Estado democrático.

La paradoja es, como señala hábilmente el cardenal Ruini, que es el Estado mismo el que se queda sin fundamento antropológico cuando pretende suplantar la religión, manipularla o encerrarla en las sacristías:

> «E.-W. Böckenförde hace ya muchos años [1967], en su clásico ensayo sobre La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione [demostraba que]: el Estado liberal secularizado vive efectivamente de supuestos que él mismo no puede garantizar, y entre ellos (como ya sostenía Hegel) parecen desarrollar un rol peculiar los impulsos y los vínculos morales de los que la religión es la fuente.
>
> Hace muy poco Rémi Brague, en una intervención sobre Fede e democrazia, publicada en la revista „Aspenia" en el año 2008, ha propuesto una actualización interesante, que me parece sustancialmente compatible con la tesis de Böckenförde. En primer lugar, ha extendido esta tesis del Estado al hombre de hoy, quien en gran medida ha dejado de creer en su propio valor, a causa de esa tendencia a reducir al mismo hombre a un fenómeno de la naturaleza y a causa de ese relativismo absoluto que están a la base de las actuales interpretaciones de la laicidad contrarias […]. En

segundo lugar, la religión no es solamente, y ni siquiera primariamente, fuente de impulsos y vínculos éticos. Hoy, antes que asegurarse los límites y muros de contención, se trata de encontrar razones para vivir. Justamente ésta es, desde el comienzo, la función, o mejor dicho, la misión más propia del cristianismo, pues efectivamente éste nos dice ante todo no „cómo" vivir, sino „para qué" vivir, para qué elegir la vida, para qué gozarla y para qué transmitirla»[7].

Debemos de ser claros en que no se trata de añorar confesionalismos pasados, pues la doctrina de la dignidad de toda conciencia humana, su libertad responsable ante la verdad y el consiguiente ejercicio de la libertad religiosa defendida por el concilio Vaticano II en su decreto *Dignitatis humanae* supone un paso irrevocable para la nueva evangelización[8]. A cuantos señalan la ruptura que supone esta enseñanza con el magisterio pontificio del siglo XIX hay que recordarles que el concilio no hace sino volver a la auténtica tradición de los Padres, a los orígenes de la fe[9], antes de que una Iglesia perseguida se convirtiera en una Iglesia perseguidora, al servicio de los intereses de la sociedad del momento.

La Iglesia es sierva solo de la fe y de su Señor, no puede ser esclava de ningún Estado, por muy cristiano que se llame. Pero esta „libertad" de la conciencia no es autoconstructiva sino que busca naturalmente la verdad, ya que la libertad de errar o de pecar lo es solo „per accidens". Por ello el decreto conciliar habla de la dignidad de la „persona humana"

---

[7] Camilo cardenal Ruini (14-IX-2009) Conferencia *Una laicidad positiva para el futuro:* http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1340010ffae.html?sp=y&refresh_ce.

[8] «La Iglesia tampoco cierra los ojos ante el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes, en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esta índole *la verdad cristiana.* Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas. La Iglesia, por tanto, al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad (cf Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*.)» Juan Pablo II (1-V-1991) Encíclica *Centessimus annus* 46.

[9] Cf Martín Rhonheimer (2009) *Laicidad política „versus" laicidad integrista*: «Nueva revista de política, cultura y arte» 125, 97-107.

pero no de la „libre elección del individuo", pues no es el error o la verdad el sujeto del derecho, sino la persona que yerra o acierta en su elección, aunque pueda ser igualmente responsable de su error o de su acierto, y de las consecuencias (injustas o justas) del mismo, a veces ignoradas. En cambio nuestra cultura actual pretende adorar la „elección individual" (*free choice*) como un ídolo, sin darse cuenta que tiene los pies de barro, por ser un „individuo" propio de una sociedad rota en sus vínculos y autorreferencial en sus valores[10], lo que no es intercambiable por una „persona". En cambio, lo que constituye la persona implica necesariamente las relaciones que la definen, y se construye (o destruye) a sí misma mediante los aciertos (o errores) que elige, libre, y por ello, responsablemente[11]. Pensamos que la asimilación y aplicación de las

---

[10] «El hombre no es mutable únicamente respecto al mal, ya que no habría podido nacer del bien si fuera inclinado por naturaleza únicamente a su contrario. La mejor manifestación de la mutabilidad humana viene dada por la capacidad de crecer en el bien: la subida a una condición mejor hace de quien así se mejora un ser más divino. Nuestro razonamiento por tanto nos ha hecho comprender que lo que nos parece más temible (me refiero al hecho de ser nuestra naturaleza mudable) sirve en realidad como un ala para volar hacia las cosas más grandes; sería en cambio un daño para nosotros no poder evolucionar en seres mejores. No se entristezca por ello quien ve la tendencia al cambio insertada en nuestra naturaleza, sino que transformándose siempre en mejor y ascendiendo de gloria en gloria (2 Cor 3, 18), experimente cada día un cambio siempre hacia lo perfecto, sin que pueda llegar nunca al límite de la perfección. De hecho, es esto consiste *la verdadera perfección: en no pararse nunca en el crecimiento perfectivo propio* y en no encerrarla en límite alguno» Gregorio de Nisa, *La perfección:* L F Mateo Seco (editor) *Sobre la vocación cristiana,* Ciudad Nueva, Madrid 1992, 88-89; GNO VIII-1, 213, 15-214, 6. Pudimos dedicar nuestra tesis de teología (publicada en la PUSC, Roma 2012) al análisis del *De vita Moysis* de san Gregorio de Nisa, en torno al término ἀρετή que significa de modo principal la dignidad intransitiva de la persona que llamamos hoy santidad moral: la perfección humana que se alcanza mediante la fe en Dios y las acciones justas, la nobleza de alma que nadie puede arrebatar, y todo el conjunto de rasgos propios de la excelencia moral de la persona concreta.

[11] Hay una expresión del Niseno justamente famosa, que explica mejor lo que queremos decir: «Somos, en cierto sentido, *padres de nosotros mismos*; nos parimos a nosotros mismos conforme a lo que queremos ser, y mediante la propia elección libre, vamos quedando configurados de acuerdo a la nobleza o la vileza, conforme al modelo que queremos [...]. Así pues, en la medida en que a partir de la narración biográfica se va poniendo más al descubierto el sentido íntimo del enigma, el discurso enseña con esto que el ser engendrado que causa pesar al enemigo se realiza con el comienzo de una vida de acuerdo al honor, me refiero a esa forma de nacimiento en la cual es el libre albedrío quien hace de partera» Gregorio de Nisa, *La vida de Moisés,* II, 2b-5: L F Mateo Seco (editor) Ciudad Nueva, Madrid 1993, 105-107; GNO VII-1, 34.

categorías personalistas en la ética y en la pedagogía cristianas son todavía un proceso en desarrollo que necesita avanzar, así como la educación debe hacer saber a quienes prepara para la vida, que aunque las elecciones sean libres (supuestamente), las consecuencias son necesarias, independientemente de la mente del que las „eligió" en sus causas.

Los principios conciliares de libertad religiosa (cf *Dignitatis humanae*) y de autonomía justa de las realidades temporales (cf *Gaudium et spes* 36) son todavía una tarea pendiente de asimilación tanto en las sociedades tradicionalmente cristianas como en las mismas Iglesias de fuerte tradición nacional, con la complicación añadida que todavía tenemos pendiente la valoración del laico seglar como protagonista de la vida cristiana frente al clericalismo habitual en esas mismas sociedades[12]. Pero si la Iglesia actual está embarcada en esta conversión (respeto a la libertad religiosa, a la autonomía de lo temporal y al protagonismo de los seglares), respecto al Estado debe reivindicar sin complejos la necesitad del respeto mutuo dentro de los ámbitos de autonomía y la colaboración sincera al servicio del bien común[13]. Todas las energías son pocas cuando

[12] «Da un lato, occorre rispettare e valorizzare ogni ufficio, ogni dono e ogni compito – riconoscendo l'uguale dignità cristiana (cf *Lumen gentium*, 32; Codex iuris canonici, *c* 208) e la vocazione intrinsecamente missionaria di tutti i battezzati (cf *Lumen gentium*, 17; CIC, c 211;*Christifideles laici*, 55; *Redemptoris missio*, 71); dall'altro, occorre ricordare sempre che la Chiesa „è, per sua natura, una realtà diversa dalle semplici società umane" e che, pertanto, „è necessario affermare che non sono trasferibili automaticamente alla Chiesa stessa la mentalità e la prassi esistenti in alcune correnti culturali, socio-politiche del nostro tempo" (cf Congregazione per il clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 17). Non possiamo intaccare la costituzione gerarchica della Chiesa né per richiamare i pastori alla coscienza umile e amorevole del servizio, né per il desiderio di fare assurgere i fedeli laici alla piena consapevolezza della loro dignità e responsabilità. Non possiamo far crescere la comunione e l'unità della Chiesa *né „clericalizzando" i fedeli laici, né „laicizzando" i presbiteri*» Juan Pablo II (22-IV-1994) *Discurso en el Simposio sobre „Colaboración de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros"*: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1994/april/documents/hf_jp-ii_spe_19940422_fedeli-laici. html.

[13] «Quisiera indicar por último los motivos por los que el rol público de las religiones – en particular del cristianismo – es importante y puede brindar un *servicio positivo a la vida de la sociedad*» Camilo cardenal Ruini (14-IX-2009) Conferencia *Una laicidad positiva para el futuro:* http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1340010ffae.html?sp=y&refresh_ce.

está amenazada la supervivencia misma del hombre sobre la tierra y de todos los avances que hemos ido acumulando desde la antigüedad.

Precisamente en este espíritu de colaboración entre cristianos, y otros creyentes o ateos, el diálogo exige también la franqueza para explicar la propia posición. En este sentido, la fe cristiana en la soberanía de Dios sobre la historia, su providencia y su juicio último, son irrenunciables. Es más, debemos denunciar con el papa Benedicto la degeneración ideológica (marxismo diluido), y la suplantación que supone en la actual sociedad postmoderna colocar la „opinión pública" como „juez último" de todas las cosas, el „progreso constante" como ideal social, y el „bienestar" común como sustituto del „bien ser" (justicia y honrradez) religioso:

> «En la época moderna, la idea del Juicio final se ha desvaído: la fe cristiana se entiende y orienta sobre todo hacia la salvación personal del alma; la reflexión sobre la historia universal, en cambio, está dominada en gran parte por *la idea del progreso*. Pero el contenido fundamental de la espera del Juicio no es que haya simplemente desaparecido, sino que ahora asume una forma totalmente diferente. El ateísmo de los siglos XIX y XX, por sus raíces y finalidad, es un moralismo, una protesta contra las injusticias del mundo y de la historia universal. Un mundo en el que hay tanta injusticia, tanto sufrimiento de los inocentes y tanto cinismo del poder, no puede ser obra de un Dios bueno. El Dios que tuviera la responsabilidad de un mundo así no sería un Dios justo y menos aún un Dios bueno. Hay que contestar este Dios precisamente en nombre de la moral. Y puesto que no hay un Dios que crea justicia, parece que ahora es el hombre mismo quien está llamado a establecer la justicia. Ahora bien, si ante el sufrimiento de este mundo es comprensible la protesta contra Dios, la pretensión de que la humanidad pueda y deba hacer lo que ningún Dios hace ni es capaz de hacer, es presuntuosa e intrínsecamente falsa. Si de esta premisa se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es fruto de la casualidad, sino que se funda en la falsedad intrínseca de esta pretensión. Un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es *un mundo sin esperanza*. Nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder – bajo cualquier seductor

> revestimiento ideológico que se presente – no siga mangoneando en el mundo»[14].

Ya Juan Pablo II alertaba de este „cinismo del poder", que estamos comprobando en nuestras carnes en tantos países, con la gestión de la pandemia. Desde el inicio de su magisterio defendió el sistema de separación de poderes y participación ciudadana como el más acorde con la fe cristiana[15], pero al mismo tiempo que advertía a los nostálgicos de la incoherencia cristiana que supone la teocracia, conjuraba a la sociedad occidental del riesgo de caer progresivamente en una dictadura encubierta, por la vía de las cesiones cobardes ante la paradoja de un „absolutismo" relativista, o de lo que llamaría su sucesor, la „dictadura del relativismo":

> «Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. *Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto,* como demuestra la historia. […] La libertad, no obstante,

---

14 Benedicto XVI (30-XI-2007) Encíclica *Spes salv*i. 42.

15 «La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica (Cf Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, 29; Pío XII (24-XII-1944) *Radiomensaje de Navidad: AAS* 37 (1945), 10-20). Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la „subjetividad" de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad» Juan Pablo II (1-V-1991) Encíclica *Centessimus annus* 46.

> es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos. El cristiano vive la libertad y la sirve (cf *Jn* 8, 31-32), proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido. En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón (cf Juan Pablo II (25-I-1991) Encíclica *Redemptoris missio*, 11)»[16].

¿Qué podemos hacer en este momento social convulso, cuando los signos del fin de una época son evidentes, si no queremos caer en el conformismo ante los cínicos ni encerrarnos en una burbuja irresponsable? Si los males que aquejan nuestra sociedad occidental son en definitiva de cimentación; si, como decía Chesterton, las virtudes cristianas en nuestra sociedad se han desgajado de su raíz en Cristo y se han vuelto locas, … se trata de reforzar los cimientos, de injertar de nuevo los valores sociales en su matriz cristiana.

Para ello el primer paso será promover, dentro de la Iglesia, la conversión de sus fieles a Cristo, ante los pecados actuales de autorreferencialidad y mundanidad de quienes debieran vivir de fe.

Las palabras del papa Francisco son inequívocas, en múltiples ocasiones, denunciando las insidias que acechan hoy a personas e instituciones católicas:

> «Hay en la Iglesia muchas situaciones en las que el primado de la gracia se reduce a un postulado teórico, a una fórmula abstracta. Sucede que muchos proyectos y organismos vinculados a la Iglesia, en vez de dejar que se transparente la obra del Espíritu Santo, acaban confirmando solamente la *propia autorreferencialidad*. Muchos mecanismos eclesiásticos a todos los niveles parecen estar absorbidos por la obsesión de promocionarse a sí mismos y sus propias iniciativas, como si ese fuera el objetivo y el horizonte de su misión. […] Las organizaciones y los entes eclesiásticos, más allá de

16 Juan Pablo II (1-V-1991) Encíclica *Centessimus annus* 46.

> las buenas intenciones de cada particular, acaban a veces replegándose sobre sí mismos, dedicando sus fuerzas y su atención, sobre todo, a su propia promoción y a la celebración de sus propias iniciativas en clave publicitaria. [...] Por estas vías —dijo una vez el entonces cardenal Joseph Ratzinger— se alimenta también la idea falsa de que una persona es más cristiana si está más comprometida en estructuras intraeclesiales, cuando en realidad casi todos los bautizados viven la fe, la esperanza y la caridad en su vida ordinaria, sin haber formado parte nunca de comisiones eclesiásticas y sin interesarse por las últimas novedades de política eclesial (cf *Una compañía siempre reformable, Conferencia en el „Meeting de Rimini"*, 1 septiembre 1990)»[17].

De este vicio capital (la autorreferencialidad funde en sí vicios capitales como la soberbia egoísta, la envidia y la pereza) se derivan otros, secundarios: afán de mando[18], elitismo que aísla del pueblo de Dios[19], el refugio en la abstracción[20], eficientismo o funcionalismo que desconfía de la gracia[21].

---

[17] Papa Francisco (21-V-2020) *Mensaje a las Obras misionales pontificias (OMP):* http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200521_messaggio-pom.html. Se podrían citar tantas otras ocasiones donde el pensamiento del papa actual vuelve sobre estos mismos temas; utilizo este mensaje por ser reciente y porque es el papa mismo quien selecciona los temas que lleva en su corazón de entre los que ya en el pasado ha dirigido a la Iglesia católica.

[18] «Sucede a veces que las instituciones y los organismos surgidos para ayudar a la comunidad eclesial, poniendo al servicio los dones suscitados en ellos por el Espíritu Santo, pretenden ejercer con el tiempo supremacías y funciones de control en las comunidades a las que deberían servir. [..] De hecho, en estos casos, se comportan como si la Iglesia fuera un producto de nuestros análisis, de nuestros programas, acuerdos y decisiones» Papa Francisco (21-V-2020) *Mensaje a las OMP.*

[19] «La tentación elitista en algunas realidades vinculadas a la Iglesia va a veces acompañada por un sentimiento de superioridad y de intolerancia hacia la multitud de los bautizados, hacia el Pueblo de Dios que quizás asiste a las parroquias y a los santuarios, pero que no está compuesto de „activistas" comprometidos en organizaciones católicas» Papa Francisco (21-V-2020) *Mensaje a las OMP.*

[20] «Los organismos y las realidades vinculadas a la Iglesia, cuando son autorreferenciales, pierden el contacto con la realidad y se enferman de abstracción. Se multiplican encuentros inútiles de planificación estratégica, para producir proyectos y directrices que sólo sirven como instrumentos de autopromoción de quien los inventa» Papa Francisco (21-V-2020) *Mensaje a las OMP.*

[21] «Acaban dirigiendo todo hacia la imitación de los modelos de eficiencia mundanos, como aquellos impuestos por la exacerbada competencia económica y social. […] Una Iglesia que

Si lo queremos ver de manera propositiva, el propio papa Francisco retoma en este mismo *Mensaje* algunos rasgos de una Iglesia evangelizadora, „en salida", que ya había desarrollado en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: la Iglesia crece por atracción, no por proselitismo; «la alegría de anunciar el Evangelio brilla siempre sobre el fondo de una memoria agradecida», su fervor misionero es «un efecto del agradecimiento, es la respuesta de quien, en función de su gratitud, se hace dócil al Espíritu Santo y, por tanto, es libre»; «el Evangelio de Cristo se puede anunciar solamente desde la humildad […] Nunca se podrá pensar en servir a la misión de la Iglesia con la arrogancia individual y a través de la ostentación, con la soberbia de quien desvirtúa también el don de los sacramentos y las palabras más auténticas de la fe, haciendo de ellos un botín que ha merecido»; facilita, no complica: «un corazón misionero reconoce la condición actual en la que se encuentran las personas reales, con sus límites, sus pecados, sus debilidades, y se hace «débil con los débiles» (1 Cor 9, 22)». El servicio a la fe tiene que salir al encuentro de la vida ordinaria de la gente corriente[22], valorar con respeto el sentido común de la fe de los fieles y su piedad genuina[23] y manifestar

tiene miedo a confiarse a la gracia de Cristo y que apuesta por la eficacidad del sistema está ya muerta, aun cuando las estructuras y los programas en favor de clérigos y laicos „auto-afanados" durase todavía siglos» *Papa Francisco (21-V-2020) Mensaje a las OMP.*

22 «Jesús encontró a sus primeros discípulos en la orilla del lago de Galilea, mientras estaban ocupados en su trabajo. No los encontró en un convenio, ni en un seminario de formación, ni en el templo. Desde siempre, el anuncio de salvación de Jesús llega a las personas allí donde se encuentran y así como son en la vida de cada día. La vida ordinaria de todos, la participación en las necesidades, esperanzas y problemas de todos, es el lugar y la condición en la que quien ha reconocido el amor de Cristo y ha recibido el don del Espíritu Santo puede dar razón a quien le pregunte de la fe, de la esperanza y de la caridad. Caminando juntos, con los demás. Principalmente en este tiempo en el que vivimos, no se trata de inventar itinerarios de adiestramiento „dedicados", de crear mundos paralelos, de construir burbujas mediáticas en las que hacer resonar los propios eslóganes, las propias declaraciones de intenciones, reducidas a tranquilizadores „nominalismos declaratorios"» Papa Francisco (21-V-2020) *Mensaje a las OMP.*

23 «El pueblo de Dios mendiga el don de su Espíritu; confía su espera a las sencillas palabras de las oraciones y nunca se acomoda en la presunción de la propia autosuficiencia. El santo pueblo de Dios reunido y ungido por el Señor, en virtud de esta unción, se hace infalible „in credendo", como enseña la Tradición de la Iglesia. La acción del Espíritu Santo concede

«predilección por los pobres y por los pequeños, como signo y reflejo de la preferencia que el Señor tiene por ellos; [...] no es algo opcional en la Iglesia».

Ya había enseñado su predecesor que la Iglesia no es una sociedad humana autoconstituida en torno a una idea compartida, unos intereses mutuos o un proyecto común, sino una persona moral que se constituye en torno a la persona de Jesucristo – el único imprescindible – con cuantos creen (han creído y creerán) en él como su único Maestro, Salvador, Dios y Señor[24]. La Iglesia de Cristo, única aunque variada y diversa, mientras permanece anclada en la revelación divina, garantizada por la tradición apostólica, en cambio se divide y corrompe cuando, aun como experiencia religiosa, se apoya en la ideología, pues cada grupo que interpreta la fe busca una uniformidad contra el otro, de modo inevitable.

Las palabras sirven de muy poco a estas alturas, como ya advertía san Pablo VI[25], y son muchos los que hace tiempo que han dejado de vivir

al pueblo de los fieles un „instinto” de la fe —el sensus fidei— que le ayuda a no equivocarse cuando cree lo que es de Dios, aunque no conozca los razonamientos ni las formulaciones teológicas para definir los dones que experimenta. Es el misterio del pueblo peregrino que, con su espiritualidad popular, camina hacia los santuarios y se encomienda a Jesús, a María y a los santos; que recurre y se revela connatural a la libre y gratuita iniciativa de Dios, sin tener que seguir un plan de movilización pastoral» Papa Francisco (21-V-2020) *Mensaje a las OMP.*

[24] «Cristo no se retiró al cielo, dejando en la tierra una multitud de seguidores que llevan adelante „su causa”. La Iglesia no es una asociación que quiere promover cierta causa. En ella no se trata de una causa. En ella se trata de la persona de Jesucristo, que también como Resucitado sigue siendo „carne”. Tiene „carne y huesos” (*Lc* 24, 39), como afirma en *el evangelio de san Lucas* el Resucitado ante los discípulos que creían que era un espíritu. Tiene un cuerpo. Está presente personalmente en su Iglesia; „Cabeza y Cuerpo” forman un único sujeto, dirá san Agustín» Benedicto XVI (28-VI-2008) *Homilía vísperas de san Pedro y san Pablo*.

[25] «Para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana, entregada a Dios en una comunión que nada debe interrumpir y a la vez consagrada igualmente al prójimo con un celo sin límites. „El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan —decíamos recientemente a un grupo de seglares—, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio”Pablo VI (2-X-1974) *Discurso a los miembros del Consilium de laicis*: AAS 66 (1974) 568. […] ¿Creéis verdaderamente en lo que anunciáis? ¿Vivís lo que creéis? ¿Predicáis verdaderamente lo que vivís? Hoy más que nunca el testimonio de vida se ha convertido en una condición esencial con vistas a una eficacia real de la predicación. Sin

su fe católica diluida por una interpretación subjetiva. La unidad en la diversidad solo es posible si estamos unidos en torno a la misma fe, los auténticos sacramentos, todos los mandamientos divinos, la misma confesión de Jesucristo, en una Iglesia donde lo importante sean los santos y no los cargos, ni siquiera los „ministeriales". La división amenza siempre a la Iglesia desde Pentecostés, se ha hecho presente desde el último concilio, y sigue acechando en la actual pandemia, aunque esto mismo constituye también una gran oportunidad. No es posible mantener la unidad si se reduce la fe a reflexiones humanas sobre los graves problemas sociales (la pobreza, la inmigración, el ecologismo, el hambre, la carrera de armeamentos o la deuda externa) como puede ocurrir en cualquier sindicato o partido político. La autenticidad misma de la Iglesia exige un ecumenismo real y sin marcha atrás, un respeto y relación con las raíces de Israel, una preocupación sincera con los necesitados y con la casa común, que es nuestra hermana tierra, … pero lo esencial de la fe lo constituye *la vida en Cristo concreta de cada uno de los*

andar con rodeos, podemos decir que en cierta medida nos hacemos responsables del Evangelio que proclamamos.[...] Paradójicamente, el mundo, que a pesar de los innumerables signos de rechazo de Dios lo busca sin embargo por caminos insospechados y siente dolorosamente su necesidad, el mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible (cf *Heb* 11, 27). El mundo exige y espera de nosotros sencillez de vida, espíritu de oración, caridad para con todos, especialmente para los pequeños y los pobres, obediencia y humildad, desapego de sí mismos y renuncia. Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda. […] Verdad difícil que buscamos en la Palabra de Dios y de la cual nosotros no somos, lo repetimos una vez más, ni los dueños, ni los árbitros, sino los depositarios, los herederos, los servidores. De todo evangelizador se espera que posea el culto a la verdad, puesto que la verdad que él profundiza y comunica no es otra que la verdad revelada y, por tanto, más que ninguna otra, forma parte de la verdad primera que es el mismo Dios. El predicador del Evangelio será aquel que, aun a costa de renuncias y sacrificios, busca siempre la verdad que debe transmitir a los demás. No vende ni disimula jamás la verdad por el deseo de agradar a los hombres, de causar asombro, ni por originalidad o deseo de aparentar. No rechaza nunca la verdad. No obscurece la verdad revelada por pereza de buscarla, por comodidad, por miedo. No deja de estudiarla. La sirve generosamente sin avasallarla» San Pablo VI (8-XII-1975) Encíclica *Evangelii nuntiandi* 41; 76; 78.

fieles, verificada en la justicia y caridad con la que se sirve al prójimo, y en la adoración que se debe solo a Dios.

Asumimos plenamente la reflexión del cardenal Sarah, que sale al frente de la tentación de la mundanización de la fe y el olvido de la vida eterna:

> «Este virus ha revelado que, pese a sus promesas y seguridades, el mundo de aquí abajo quedaba paralizado por el miedo a la muerte. El mundo puede resolver las crisis sanitarias. Y seguro que resolverá la crisis económica. Pero nunca resolverá el enigma de la muerte. […] Porque se planteaba directamente la cuestión de la muerte. ¿Debían los residentes ancianos ser confinados en sus habitaciones aún a riesgo de morir de desesperación y soledad? ¿Debían estar en contacto con sus familias, arriesgándose a morir por el virus? No se sabía qué responder. El Estado, encerrado en una laicidad que ha elegido por principio ignorar la esperanza y restringir el culto al ámbito privado, estaba condenado al silencio. Para él, la única solución era huir de la muerte física a toda costa, aunque eso significara condenar a una muerte moral. La respuesta sólo podía ser una respuesta de fe: acompañar a los ancianos hacia una muerte probable, en la dignidad y sobre todo en la esperanza de la vida eterna. La epidemia ha golpeado a las sociedades occidentales en su punto más vulnerable. Se habían organizado para negar la muerte, para esconderla, para ignorarla. ¡Y ha entrado por la puerta principal! ¿Quién no ha visto esas morgues gigantes en Bérgamo o en Madrid? Son las imágenes de una sociedad que prometía hace poco un hombre aumentado e inmortal
>
> Las promesas de la técnica permiten olvidar el miedo por un momento, pero acaban siendo ilusorias cuando la muerte golpea. Incluso la filosofía no hace más que devolver un poco de dignidad a una razón humana abrumada por el absurdo de la muerte. Pero es impotente para consolar los corazones y dar un sentido a lo que parece estar definitivamente privado de él.
>
> *Frente a la muerte, no hay respuesta humana que se sostenga. Sólo la esperanza de una vida eterna permite superar el escándalo.* ¿Pero qué hombre se atreverá a predicar la esperanza? Se necesita la palabra revelada de Dios para atreverse a creer en una vida sin fin. Se necesita una palabra de fe para atreverse a esperarla para uno mismo y los suyos. Así pues, la Iglesia católica está llamada a volver a su responsabilidad primera. El mundo espera de ella una palabra

> de fe que le permita superar el trauma de este encuentro cara a cara con la muerte. Sin una palabra clara de fe y esperanza, el mundo puede hundirse en una culpabilidad morbosa o en una rabia impotente ante lo absurdo de su condición. Sólo ella puede dar sentido a la muerte de las personas queridas, muertas en soledad y enterradas apresuradamente.
>
> Pero entonces, la Iglesia debe cambiar. Debe dejar de tener miedo a chocar y a ir contracorriente. Debe renunciar a pensarse a sí misma como una institución del mundo. Debe volver a su única razón de ser: la fe»[26].

Pienso que sean suficientes los textos que acabamos de proponer, voluntariamente tomados del magisterio de la Iglesia a lo largo de los últimos 50 años y de todas las sensibilidades, para establecer cómo la epidemia que estamos viviendo es un hecho de tal magnitud que está destruyendo todos los „relatos" posibles y, por eso mismo, constituye una ocasión única para la nueva evangelización. Si se me permite una comparación, es como un terremoto que derriba – ese es el aspecto castastrófico – un edificio precioso, pongamos una catedral; pero al echar abajo todos los añadidos y desarrollos posteriores, especialmente los construidos con poca solidez, permite una reconstrucción maravillosa que respete los cimientos y estructuras originales, y con ello la armonía y la belleza primordial.

La dimensión intersubjetiva de la fe como sentido de la vida

Me propongo, en este momento, llamar la atención, en el ámbito de la fe y de la vida cristiana, a un plano que normalmente escapa de nuestra consideración, que es el *plano intersubjetivo*.

El *plano objetivo de la fe* podemos darlo por asumido en el *Catecismo de la Iglesia católica* de 1992, que no olvidemos es un „catecismo para obispos", y que con su recepción plena por el pueblo de Dios podemos felicitarnos como uno de los grandes logros del último concilio, de modo

---

26 Cardenal Robert Sarah (19-III-2020) *Le Figaro*.

paralelo a como el *Catecismo romano* – "para los párrocos" – había sido un hito para el de Trento[27].

En el plano subjetivo, también vive la Iglesia de modo habitual una pastoral ceñida a la vida ordinaria de los fieles, aplicando la ley de la gradualidad en la iniciación a la fe, la liturgia y la moral o vida espiritual[28].

En cambio, como ha quedado de manifiesto en la recepción de la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, del papa Francisco, o como ocurrió con la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, la ignorancia de esta dimensión intersubjetiva crea confusión cuando se leen „dogmáticamente" textos pastorales o se „subjetivizan" puntos dogmáticos. De hecho pensamos que la dificultad que tiene el magisterio del actual pontífice reside esencialmente en la forma en que deben leerse los documentos, voluntariamente diversos y dispares, a tenor de los criterios que el mismo papa establece, cuando habla de la consecución del bien común: cf Francisco (26-XI-2013) *Evangelii gaudium*, 217-237.

Si debemos asumir esta exhortación como el vademécum actual de la nueva evangelización, quisiera añadir a lo que *Evangelii gaudium* establece, la necesidad de recuperar esta tercera dimensión de la fe como irrenunciable e irreductible a las otras dos, la objetiva y la subjetiva.

No se trata de encerrarse en escuelas existencialistas o fenomenológicas para reinterpretar la fe, sino tomar prestada una

---

27 «Todos hemos podido comprobar felizmente la acogida positiva general y la vasta difusión que el Catecismo ha tenido durante estos años, especialmente en las Iglesias particulares, que han procedido a la traducción a sus respectivas lenguas, para hacerlo más accesible a las diversas comunidades lingüísticas del mundo. [...] En esta presentación auténtica y sistemática de la fe y de la doctrina católica la catequesis encontrará un camino plenamente seguro para presentar con renovado impulso a los hombres de nuestro tiempo el mensaje cristiano en todas y cada una de sus partes. […] Por tanto, exhorto encarecidamente a mis venerables hermanos en el episcopado, a quienes de manera especial queda encomendado el *Catecismo de la Iglesia Católica*,...» Juan Pablo II (15-VIII-1997) Carta apostólica *Laetamur magnopere*: http://www.vatican.va/archive/ catechism_sp/index_sp.html.

28 Cf Juan Pablo II (6-I-2001) Carta apostólica *Novo millenio ineunte*: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.

categoría filosófica importante[29] (que propone Edmound Husserl) para resolver el conflicto secular entre fe católica contra la objetivización de la fe subjetiva que hace la reforma protestante, por un lado, y la subjetivización de la fe objetiva que hace el idealismo moderno, por otro. Nosotros entendemos por „intersubjetividad” a la luz sobre todo de las enseñanzas de Edith Stein[30], el „nosotros” que constituye la Trinidad, que constituye la Iglesia y que constituye el misterio de cada persona humana.

Nos ilumina un pensamiento de santa Benedicta de la cruz, la mejor discípula de Husserl, doctora de la Iglesia en la „ciencia de la cruz” y testigo en sí misma del misterio que trasciende la psicología y la sociología humanas, el Viviente que da sentido a nuestras vidas:

> «La comunidad es algo valioso, y tanto más valioso cuanto más altos sean los valores y más intensa la dedicación personal a los mismos, esto es, cuanto mayor sea el grado en que es una comunidad y la pureza con que lo sea. En todo lo bello y bueno que el hombre encuentra en sí y alrededor de sí sospecha la presencia de un ser supremo situado por encima de él y de todo, y se siente empujado a buscarle y servirle. Todo hombre es un buscador de Dios, y es en cuanto tal como se halla más fuertemente ligado a lo eterno. Si la vida de un hombre o de una comunidad fue una vida plena de valor, entonces tuvo sentido»[31].

---

[29] «Una adecuada comprensión de la intersubjetividad permite una comprensión en profundidad de la fenomenología y de los alcances que ésta tiene en la comprensión del mundo y sus posibilidades de aportar a las ciencias en general y a las ciencias sociales en particular. La solución planteada por Husserl, en tanto concepto, no era nueva para su época, pero el filósofo de Friburgo sitúa la intersubjetividad como uno de los pilares de la fenomenología y le da una proyección que trasciende su época y su disciplina. Sin embargo, no puede atribuirsele a Husserl la autoría del concepto, ya que existían antecedentes para éste en la filosofía continental, en particular en Leibniz y Fichte» Jorge Mendoza Vester (2020) *Intersubjetividad en Husserl: ¿Un concepto vigente?*: https://www.eco-ideas.org/filosofia/intersubjetividad.html. Cf Stale R Finke (1993) *Huserl y las aporías de la intersubjetividad*: «Anuario filosófico» 26/2, 327-358; Isidro Gómez Romero (19997) *La fenomenología de la intersubjetividad en Husserl*, Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid.

[30] Cf María J Allende Álvarez (2001) *La problemática del yo en el marco de una teoría de la intersubjetividad en Edith Stein*, Tesis en la Pontificia universidad de Salamanca.

[31] Edith Stein (1933) *La estructura de la persona humana*, Bac, Madrid 1998, 283.

Precisamente al servicio de ese „nosotros" nuevo (en el que hay una interacción teándrica – vida en Cristo), se pone toda la acción litúrgica y sacramental de la Iglesia; es el „sujeto" constitutivo de la fe mediante el proceso de „traditio-reditio"; es la condición de posibilidad de una vida según el Espíritu cumpliendo gozosamente mandamientos, bienaventuranzas y consejos evangélicos; e implica la vida de oración de cada cristiano como un misterio de comunión de los santos (*communio in sanctis)*. Pondré solo algunas pistas de desarrollo en cada uno de estos ámbitos, pues su explicación merecería el estudio de toda una vida.

En la *vida de fe,* la dimensión intersubjetiva, implica considerar cada comunidad cristiana real (familia, parroquia, diócesis) como sujeto del aceptar y transmitir la fe apostólica en cuanto un acontecimiento, no como una idea u obligación. Y esto es así solo si a la consideración objetiva (lo que *„debe ser"* cada familia, parroquia y diócesis) y subjetiva (lo que „cree ser") se le añade la perspectiva de lo que „puede ser" (aquello que ya es para Dios y lo que puede llegar a ser en la medida de su correspondencia a la gracia): don y tarea.

De ahí vendrá un aprecio sincero por la evangelización real e histórica, respetando los niveles constitutivos (kerigmático, catequético y homilético) sin „echar a los perros el pan de los hijos" ni pervertir el evangelio en una ideología (burguesa o revolucionaria).

Igualmente, el individuo no se ha de considerar el sujeto único, primordial, de la actividad de la Iglesia: nadie se salva solo; en cambio, sí que se condena uno solo (la condenación supone la sempiterna incapacidad de abrirse al amor misericordioso del Señor.

Así se entiende también cómo dos de las grandes propuestas del concilio Vaticano II están todavía en proceso de aplicación, pues no han sido asumidas plenamente aún por la gran Iglesia: la restauración del catecumenado (cf *Sacrosanctum concilium* 64), y la valoración del laicado como vocación propia (con una primacía ontológica del sacerdocio común, a cuyo servicio se debe colocar el ministerial, que retiene una

primacía funcional). La Iglesia así ya no será percibida primero como una institución clerical, sino como una comunión interpersonal (cf *Lumen gentium* 26; *Sacrosanctum concilium* 41-42), interrelación de hermanos concretos que creen, celebran y viven la alegría de la Pascua de Cristo, de modo que efectivamente el Espíritu de Dios pueda hacer nuevas todas las cosas en el mundo y en la sociedad.

En *la vida litúrgica*, igualmente, la dimensión intersubjetiva justifica el respeto a las normas litúrgicas no tanto por obediencia al derecho canónico o por utilidad pastoral, cuanto por ser acogida del Don divino, ya que su condición de posibilidad reside en el respeto a aquella „lex orandi” que goza de tradición apostólica. Solo así es verdad que el sujeto celebrativo sea todo el cuerpo del Cristo total respresentado en la asamblea litúrgica jerárquicamente estructurada, donde no son los ministros los dueños ni son las iglesias autoservicios de necesidades religiosas; solo así es posible reformar la liturgia sin destrozarla (al poner al mismo nivel elementos esenciales y secundarios) ni pervertirla (al reducirla a un teatro humano donde se plasma la experiencia religiosa del grupo social); solo así por la obediencia de la fe, se evita el abuso de poder ante lo sagrado, que por definición es indisponible como bien común del pueblo santo y soberano de Dios.

En la *vida moral*, la dimensión intersubjetiva obliga al maestro de la nueva ley a no quedarse en la letra de los preceptos, ni perderse en los sentimientos o complejos de los individuos creyentes, sino que se preocupa de establecer las condiciones mismas de posibilidad del ideal evangélico, denunciando „estructuras de pecado” y enseñando a construir las costumbres, pedagogías e instituciones necesarias para que la santidad no sea un horizonte lejano y reducido a los ojos de los fieles, sino una concreta posibilidad de elección. Las actuales tensiones entre quienes rebajan las exigencias del evangelio, por cercanía al sufrimiento de los fieles cuando no pueden asumirlas, y quienes mantienen los ideales de santidad cristiana, pero no se implican en los problemas

concretos de la gente, pienso que pueden superarse desde este plano intersubjetivo, manteniendo al mismo tiempo el ideal evangélico y el compromiso con los fieles, iniciando procesos, acompañando, curando, animando y sosteniendo a cuantos caminan con lealtad por el camino de la justicia, aunque sea con tropiezos y recaídas. Pienso que a esta luz, lejos de contraponerse como quieren algunos, se armonizan y complementan la encíclica de san Juan Pablo II (6-VIII-1993) *Veritatis splendor* (cf cap I) y la exhortación apostólica postsinodal del papa Francisco *Amoris laetitia* (cf cap IV y VIII), sin ahondar en la lamentable confusión de planos que algunos pretenden.

En l*a vida espiritual*, se sitúa aquí la plurisecular práctica de la dirección espiritual, de la discreción de espíritus, de la corrección fraterna, de las reglas de vida, de las familias espirituales en torno a un carisma. La iniciación a la oración, sus diversas formas y etapas, son así patrimonio accesible a todos los fieles, que están igualmente llamados a la plenitud de la caridad (cf LG 40), a la santidad (cf LG 40), a la contemplación (cf CEC 2.567).

Para terminar con una provocación intelectual, me pregunto a veces si este plano intersubjetivo que he tratado de explicar, constitutivo de la fe cristiana y esencial en la vida de la Iglesia, no se conserva más visible que en su lugar originario (el tipo de vida que conoció Mahoma entre los cristianos árabes del siglo VII), en la religión musulmana que constituye a los creyentes en Alá por encima de razas, naciones, sexos y lenguas en una sola *umma*. Así como son „préstamos" cristianos evidentes las llamadas cinco columnas del islam (la profesión de la fe, la oración de cada día a horas determinadas por el sol, la peregrinación a los santos lugares, el mes largo de ayuno comunitario, y la limosna) no menos importante es el „préstamo" del sentido de comunidad universal que, con sus matices, está tan vivo entre los mahometanos y que los hace tan temibles para la modernidad.

Aunque este sentido comunitario también admite la posibilidad de ser fanatizados y manipulados religiosamente, lo cual es inaceptable socialmente y condenable teológicamente (no hay mayor blasfemia que el uso del terrorismo con justificación religiosa), sin embargo el hecho de que los creyentes constituyan una sola comunidad que efectivamente, por encima de diferencias lingüísticas, raciales, sexuales, económicas o sociales, puedan vivir, sentir, expresarse y reconocerse como una única familia de los hijos de Dios a lo largo del mundo y de la historia, es algo irrenunciable para los cristianos.

Es la verdadera Jerusalén, la que es nuestra patria común, que solo se hará visible en el cielo (cf Ap 21, 1-22, 5), pero en la Iglesia peregrina debe permanecer, como ideal irrenunciable, la tensión escatológica; como motor de su reforma continua, la asimilación moral con el misterio de la comunión de los santos (*commnunio sanctorum*); como respeto sacramental por lo indisponible del misterio: todo en la Iglesia debe traslucir la soberanía del Padre por su Hijo en el Espíritu Santo, y esta vida trinitaria debe configurarla intersubjetivamente. Solo así la Iglesia será católica, porque será apostólica; será santa, porque será una.

Creația ca Biserică din perspectiva crizei ecologice la Părintele Dumitru Stăniloae

FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ[1]

Abstract: *The Creation as a Church from the Perspective of the Ecological Crisis in Father Dumitru Stăniloae's Thought*. Father Dumitru Stăniloae's vision on creation is a valuable contribution to the healing process of the ecological crisis facing the contemporary world. Even if it does not contain specific practical measures, *modus vivendi* suggested by the idea of creation as a Church – in the footsteps of Saint Maximus the Confessor, can fundamentally change the relationship of human being to the environment. The present study captures the main landmarks in the theology of Father Dumitru Stăniloae on which an Orthodox ecotheology in the Patristic spirit can be articulated, emphasizing especially the ecclesial dimension of creation. Cosmic reflection of the Church, both architecturally and sacramentally, the creation bears the imprint of the Creator. Such a vision places man on the coordinates of an ecological *orthopraxy*, anticipated by Father Stăniloae at a time when, at least in Romania, the theme was marginal.

Keywords: Dumitru Stăniloae, creation, Church, ecotheology, cosmic Liturgy.

Preliminarii: locul Părintelui D. Stăniloae în ecoteologia contemporană

Tema „creației ca Biserică", așa cum este articulată de către Părintele Dumitru Stăniloae, are multiple ramificații. Aceasta este o temă

[1] Facultatea de teologie ortodoxă „Episcop Dr. Vasile Coman", Universitatea din Oradea; tomoioagaf@yahoo.com.

ecologică, dar în egală măsură, este una ecleziologică și soteriologică, ridicând problema raportului dintre lume, natură, Biserică și om și a participării ființei umane la ambele aspecte ale realității, cel sacru și cel profan, așa cum sunt desemnate acestea într-un limbaj mai curând convențional.

Anticipând importanța acordată ecologiei de către societate, în ansamblul ei și de către mediile teologice, în particular, începând cu sfârșitul secolului al XX-lea și până astăzi, preocupările Părintelui Stăniloae legate indirect de acest subiect evidențiază actualitatea învățăturii ortodoxe cu privire la creație. Un bun cunoscător al operei sale, monahul benedictin Maciej Bielawsky, observă că „viziunea despre univers a părintelui Stăniloae are puncte comune cu cercetarea ecologică modernă"[2]. Aceasta este mai curând o „teo-ecologie" decât o eco-teologie, fiindcă la teologul român, „orice discurs ecologic trebuie să aibă o întemeiere teologică și spirituală, în lumina căreia se trag toate concluziile care decurg de aici"[3]. Maciej Bielawsky anticipa că în ciuda limitelor inerente învățăturii sale despre lume, aceasta poate fi dezvoltată în noi direcții de cercetare: „Deși e marcată de spiritul teologiei ortodoxe tradiționale și de o viziune a naturii din perspectiva unei societăți mai degrabă rurale, decât a unei societăți industriale, învățătura sa e valabilă pentru meritele ei ecologice și poate fi dezvoltată în mod fertil"[4].

Afirmațiile sale, făcute în teza de doctorat susținută la Roma în 1997, citată mai sus și publicată în România un an mai târziu, s-au dovedit a fi profetice. În momentul de față, teologii ortodocși de pretutindeni participă la dialogul dintre știință și religie în general și dintre gândirea creștină și ecologie, în particular. Prin urmare, sintezele de ecoteologie ortodoxă care rezultă din acest dialog nu mai sunt posibile fără sublinierea contribuției Părintelui Dumitru Stăniloae la această temă

---

[2] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 297.

[3] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 297.

[4] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 297.

actuală. Viziunea sa este asumată creativ în cadrul lor, indiferent dacă sunt elaborate în spațiul anglo-saxon, de autori precum Elizabeth Theokritoff[5] – o autoritate în domeniu, sau Andrew Louth[6], în cel american, de scriitori precum Michel Butler și Andrew Morriss[7], în spațiul grecesc, de teologi precum Hrisostom Stamoulis[8] sau desigur, în spațiul românesc, de autori precum părintele Ciprian Florin Apetrei[9].

Aceasta este reinterpretată pornind de la sintezele patristice ale teologului român, în cadrul cărora gândirea Sfinților Părinți este aprofundată și actualizată. Părintele Andrew Louth observă, de exemplu, că teologul român operează o „re-gândire a reflecțiilor lui Maxim: o re-gândire inevitabilă, o angajare cu preocupările contemporane"[10]. Nu este vorba deci, despre o un simplu apel la sursele patristice, ci despre o „traducere" a lor într-un limbaj contemporan, de o recontextualizare a lor, utilă noilor sinteze eco-teologice. Iar uneori, după aprecierea unor exegeți, Dumitru Stăniloae rezumă mai limpede decât înșiși Părinții Bisericii anumite concepții, așa cum se întâmplă, de exemplu, în privința analogiei dintre univers și om în înțelegerea Sfântului Maxim Mărturisitorul[11].

---

[5] Vezi, de exemplu, Elizabeth Theokritoff, *Trăind în creația lui Dumnezeu. Perspective ortodoxe asupra ecologiei*, trad. Valentin-Radu Trandafir, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 258-263, p. 268-269.

[6] Vezi Pr. Andrew Louth, „Omul și cosmosul în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective creștin-ortodoxe asupra mediului, naturii și creației* (ed. Arhid. John Chryssavgis și Bruce V. Foltz), trad. Valentin-Radu Trandafir, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 125-126.

[7] Pr. Michael Butler, Andrew P. Morriss, *Creația și inima omului: o perspectivă creștin-ortodoxă asupra mediului*, trad. Paul S. Grigoriu, Editura Rost, București, 2014), p. 105-106.

[8] Hrisostom Stamoulis, *Frumusețea sfințeniei. Prolegomene la o estetică filocalică a Ortodoxiei*, trad. drd. Nicușor Deciu, Editura Basilica, București, 2011, p. 286.

[9] Vezi Pr. Dr. Ciprian Florin Apetrei, *Teologia creației in gândirea părintelui Dumitru Stăniloae și concepțiile cosmologice moderne*, Editura Andreiana, Sibiu, 2018.

[10] Andrew Louth, „Teologia Dogmatică Ortodoxă a lui Dumitru Stăniloae", în vol. *Părintele Dumitru Stăniloae în conștiința contemporanilor. Mărturii, evocări, amintiri*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 109.

[11] Pr. Andrew Louth, „Omul și cosmosul în scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul", p. 126.

În viziunea generoasă a teologului român, prezența lui Dumnezeu în lume, într-o manieră similară celei din biserică, chiar dacă este nedeplină, transformă creația într-un templu vast în care se celebrează o Liturghie cosmică permanentă. Iar această viziune constituie o schimbare de perspectivă față de învățătura tradițională, regăsită de altminteri și în scrierile teologului român, după care, dimpotrivă, Biserica este o imagine a cosmosului[12], deci a creației, o micro-lume. Deși cele două viziuni nu se exclud, putând fi complementare, accentul a fost pus, de-a lungul timpului, pe superioritatea Bisericii față de creație și, în anumite contexte, chiar pe antagonismul lor. Înțelegerea creației ca Biserică implică o serie de consecințe în plan ecologic, ecleziologic și soteriologic. Cu toate acestea, studiul de față se va axa, în principal, pe aspectul ecologic al temei, abordând în plan secundar și celelalte implicații pe care le comportă.

Trebuie precizat că la Părintele Stăniloae, termenul „Biserică" din sintagma „creația ca Biserică" are în vedere, în primul rând, semnificația spirituală, comunitară și sacramentală a acesteia, în sens larg, de comuniune a lui Dumnezeu cu oamenii, fără ca, prin aceasta, semnificația arhitecturală a bisericii ca edificiu, clădire sau locaș, să fie omisă. Așadar, cel puțin trei înțelesuri – comunitar, sacramental și arhitectural – sunt cuprinse în sintagma respectivă, primele două dintre acestea având prioritate din motive care vor deveni evidente pe parcursul lucrării.

1. Creația ca Biserică și Biserica – imagine a creației

1.1. Logosul divin – cheia de boltă a creației și a Bisericii

Urmând tradiției patristice, teologul română observă că Pantocratorul sau Logosul divin constituie cheia de boltă care susține întreaga creație și întreaga Biserică. Cele două aspecte ale realității ar

[12] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 72.

putea fi reprezentate prin două cercuri concentrice, având același epicentru: Pantocratorul. Acesta este centrul spiritual al creației, guvernând-o în calitate de Creator, atotțiitor și atotstăpânitor al ei și, concomitent, Cap al Bisericii, în calitate de întemeietor al ei prin Jertfa de pe Cruce și de susținător al ei.

Se poate remarca faptul că prin această idee, distanța, tradițională poate, dintre Biserică și lume, chiar opoziția dintre ele este cel puțin micșorată, dacă nu anulată. Sigur că Părintele Dumitru Stăniloae nu merge atât de departe. Dimpotrivă, afirmă în mod constant o diferență semnificativă între Biserică și lume, Biserica fiind fermentul, aluatul care dospește întreaga creație, pentru a o transforma în locul deplin al sălășluirii lui Dumnezeu. Tocmai de aceea subliniază: „Hristos este Pantocratorul Bisericii într-un sens special de cum este Pantocratorul creației”[13].

Având în vedere prezența Pantocratorului în ambele realități, se ridică problema limitelor Bisericii propriu-zise. Cu alte cuvinte, care sunt limitele Bisericii? Cuprinde aceasta întreaga creație, înglobează tot ceea ce se află în purtarea de grijă a lui Dumnezeu? Dacă răspunsul este pozitiv, se naște următoarea întrebare: care este diferența specifică dintre Biserica propriu zisă și „Biserica” creației sau creația ca Biserică?

1.2. Caracterul fluid al granițelor ecleziale

Pentru teologul român, într-un anumit sens, Biserica este prezentă acolo unde este prezent Dumnezeu sau, altfel spus, acolo unde are loc taina unirii lui Dumnezeu cu creația Sa, adică pretutindeni. Această taină este, de altfel, un alt cuvânt pentru Biserică: „Biserica e Taina ultimă”[14]. Iar taina unirii dintre creat și necreat se realizează în trei trepte.

---

[13] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 143.

[14] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 11.

Citându-l pe Sf. Maxim Mărturisitorul, Părintele Stăniloae afirmă că există, mai întâi, o taină atotcuprinzătoare, și anume „unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație”[15]. Aceasta survine „odată cu actul creației”, când întreg universul este imprimat de dinamismul ascensional al apropierii tot mai adânci de Făcătorul său[16]. Pe o altă treaptă de unire este așezată făptura odată cu întruparea Logosului divin. „E Taina lui Hristos” – paradoxul suprem „al unirii necreatului cu creatul”[17], în care este cuprinsă virtual, ca potențialitate, unirea tuturor oamenilor și a întregului univers cu Dumnezeu. Și, în sfârșit, ca actualizare a unirii Logosului întrupat cu umanitatea și cu lumea, „Biserica este astfel *a treia Taină*, în care Dumnezeu-Cuvântul restabilește și ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației, dar slăbită prin păcatul omului”[18]. Având în vedere intenția originară a lui Dumnezeu, „însăși creația este Biserica” și, mai mult decât atât, „fiecare component al ei este o biserică”[19]. Limitele Bisericii coincid, în acest sens, cu limitele creației.

Prin urmare, dimensiunea eclezială a universului se întemeiază chiar pe actul creării sale și pe caracterul său dialogic, de mediu de comuniune între Dumnezeu și om. În sens larg, întreaga creație este Biserică, adică loc al întâlnirii omului cu Dumnezeu și, s-ar putea afirma – deși Părintele Stăniloae nu este atât de explicit, că nu există frontiere ecleziologice precise. Însă ideea unei Biserici precreștine[20], un fel de Biserică în așteptare, favorizează o astfel de interpretare. Aceasta i-ar fi inclus atât pe evrei, care erau destinatarii revelației, cât și pe păgânii care aspirau în mod natural să-L cunoască pe Dumnezeu. La baza ei stă creația care, în întregul ei, anticipează Biserica propriu-zisă, fiind întemeiată de

---

[15] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 8.
[16] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 8.
[17] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 10.
[18] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 10-11.
[19] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 11.
[20] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 176.

același Logos creator. „Într-un fel creația întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiași Logos preincarnațional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos”[21]. Mai mult decât atât, o asemenea Biserică supraviețuiește chiar și după ce ia ființă creștinismul, subzistând în afara acestuia, în alte religii, pe baza legăturii ontologice a tuturor oamenilor cu Logosul divin.

Ce înseamnă „Biserica lui Hristos” având în vedere pluralismul confesional al creștinismului? Desigur, dogmatistul român subînțelege prin sintagma de mai sus Biserica de dinainte de schismă. Acesta accentuează în manieră tradițională faptul că Ortodoxia a rămas Biserica în sensul deplin al cuvântului, după schisma dintre Răsărit și Apus. Totuși recunoaște un anumit grad de eclezialitate și celorlalte confesiuni creștine, în cea mai mare măsură Bisericii catolice. În această „concesie” făcută cu dificultate, se resimt polemicile doctrinare care au marcat istoria creștinismului și care au dus la o înstrăinare nedorită în interiorul acestuia[22].

Atunci când transpune discuția din cadrul mai abstract al ecleziologiei în cel mai concret al soteriologiei, punând problema mântuirii credincioșilor ce nu aparțin Bisericii ortodoxe, Părintele Stăniloae admite dificultatea răspunsului. Încercând să reconcilieze intransigența dogmatică cu deschiderea ecumenică, recunoaște doar „o participare nedeplină” la Hristos, acum și în viața viitoare, a membrilor

[21] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 176.

[22] Din acest punct, lucrurile pot evolua la fel de ușor în două direcții diametral opuse: fie înspre o recunoaștere a deplinei eclezialități a Catolicismului, fie înspre închiderea în sine a Bisericii ortodoxe, cu respingerea fundamentalistă, în bloc, a neortodocșilor. De opțiunea față de aceste două tendințe – care la un moment dat vor fi imposibil de armonizat în sânul Ortodoxiei – va depinde însăși supraviețuirea și relevanța acesteia în lumea de mâine. În sens invers, reprezentanții Catolicismului nu au ezitat să recunoască eclezialitatea Bisericii ortodoxe. De exemplu, iată ce afirma cardinalul Joseph Ratzinger într-un dialog cu Vittorio Messori în 1985, la întrebarea referitoare la ecleziologia Bisericilor ortodoxe din Estul Europei: „Desigur, au în comun cu noi noțiunea despre necesara succesiune apostolică; episcopatul lor, Euharistia lor sunt autentice” (*Raport asupra credinței: Vittorio Messori în colocviu cu Joseph Ratzinger*, trad. pr. Mihai Patrașcu, Editura Sapientia, Iași, 2011, p. 161).

altor confesiuni. Dar – în acord cu ideea participării graduale la calitatea de Biserică a acestor confesiuni, redă cuvântul Mântuitorului, care nuanțează chestiunea mântuirii: „În casa Tatălui Meu multe locașuri sunt…" (In. 14, 2)[23].

Se poate observa în rândurile de mai sus o gradație în unirea dintre creat și necreat. Există, mai întâi, o taină a unității în creație, accentuată prin anticiparea Bisericii creștine de către elementele de eclezialitate din păgânism, apoi o unitate ideală realizată în Persoana Logosului întrupat și, în cele din urmă, o actualizare a acestei unități în Biserica propriu-zisă, care este în mod deplin cea ortodoxă. Dar granițele ecleziologice sunt fluide și, implicit, permit afirmarea unei eclezialități a întregii creații, în sens larg, și în sens restrâns, a unei participări graduale la eclezialitate a tuturor confesiunilor creștine, în funcție de apropierea sau depărtarea lor de centrul Bisericii, care este Hristos. Iar criteriile acestei proximități sunt, conform Părintelui Stăniloae, în primul rând de ordin dogmatic, privind învățătura confesiunilor respective. Desigur că, din perspectivă inversă, același lucru poate fi afirmat și de celelalte confesiuni, fiecare considerând a avea plenitudinea bisericească – mai puțin din unghiul teoriei protestante a ramurilor, după care fiecare confesiune creștină se împărtășește parțial de caracterul de Biserică, doar împreună formând-o în deplinătatea ei.

1.3. Specificitatea Bisericii în raport cu creația

Dacă, în esență, Biserica poate fi sesizată în întreaga creație, apare ca legitimă cea de a doua întrebare: care este diferența specifică dintre cele două realități? Părintele Stăniloae susține constant o diferență fundamentală între creație și Biserică. În contextul expunerii aspectului material al Sfintelor Taine, al sacramentelor (pâine, apă, vin, untdelemn) dogmatistul român observă: „Nu natura așa cum e după păcat poate fi

---

[23] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 177.

mediu de lucrare a lui Hristos asupra omului, ci o natură sfințită prin Duhul Sfânt, transfigurată…”[24]. Căderea a determinat o „îngustare a creației”[25]; aceasta a produs o distanță între creație și harul divin, care nu exista inițial și care este depășită în cadrul Bisericii. „În rai, Adam … trăia într-o creație plină de Duhul dumnezeiesc. Nu era nici o separație între creație și lumea energiilor divine …”[26]. Starea aceasta se schimbă dramatic odată cu păcatul strămoșesc, dublat în consecințele sale de o retragere obiectivă a harului divin: „Lumea devine netransparentă și producătoare de moarte și de corupție nu numai prin fapta oamenilor, ci și prin actul lui Dumnezeu, Care-Și retrage unele energii ale Lui din ea (…) lumea a rămas în sine un pom potențial al vieții, a rămas potențial transparentă, dar oamenii au căzut de la această cunoaștere a ei”[27]. Cu alte cuvinte, „Creația în sine (natură și om) nu ne poate comunica viața netrecătoare a lui Dumnezeu după ce noi am pierdut-o prin cădere; ea a pierdut puterea de comunicare a lui Dumnezeu prin ea, după ce a luat forma opacă și învârtoșată actuală”[28]. Restaurarea acesteia presupune, deci, întemeierea Bisericii ca „spațiu” al regenerării spirituale a lumii și omenirii.

Dacă diferența dintre lume, în sens de creație (nu în sens moral[29]), și Biserică s-ar anula, s-ar pierde însăși rațiunea de a fi a Bisericii. Ansamblul creației ar fi suficient ca mediu de comuniune între om și Dumnezeu și, deci, întemeierea și existența Bisericii ar fi superflue. Dar o accentuare prea mare a diferenței ar introduce în creație ceva străin de

---

24 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 15.

25 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 325.

26 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 325.

27 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 327.

28 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii”, în rev. *Ortodoxia*, nr. 1/1976, p. 12-13.

29 Lumea, sub aspect etic, ca loc al proliferării răului și al predominanței logicii demonice are conotații negative în Scriptură. Astfel, Logosul divin „În lume era și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut” (In. 1, 10); Întorcând spatele lui Dumnezeu, „lumea întreagă zace sub puterea celui rău” (I In. 5, 19).

aceasta, nenatural, chiar dacă s-ar face în numele supranaturalului, deci în numele unui principiu superior.

Părintele Stăniloae evită asemenea capcane teologice situate pe poziții extreme: una care considera superfluă existența Bisericii, din moment ce Dumnezeu Se revelează în toată creația și umanitatea[30], iar cealaltă care afirmă că supranaturalul este opusul naturalului, stând în contradicție cu acesta, relația lor fiind ireconciliabilă. Astfel, raportul dintre creație și Biserică poate fi rezumat prin două cuvinte: restaurare și sfințenie. Pe de o parte, Biserica este creația restaurată, deci restabilită în condiția de dinaintea căderii, iar pe de altă parte, este creația sfințită, adusă în maximă apropiere de Dumnezeu. Părintele Stăniloae scrie în acest sens: „Biserica este creația restabilită și în curs de restabilire și desăvârșire. (…) Universul redevenit Biserică a redevenit Taina atotcuprinzătoare, dacă taina este prezența și lucrarea lui Dumnezeu în toată creația”[31]. Specificul Bisericii este detaliat astfel: „Pe de o parte, Biserica actualizată este propriu-zis o parte a cosmosului văzut și a comunității umane în general, pe de alta, este ca un fel de aluat ce penetrează întregul cosmos și întreaga comunitate umană, tinzând să

[30] Este o capcană în care cad unii teologi catolici, criticați de cardinalul Joseph Ratzinger. Acesta remarcă o tendință crescândă în Biserica romano-catolică, după Conciliul Vatican II, de a accentua excesiv faptul că fiecare om este chemat la mântuire și se poate mântui ascultând doar de legile propriei conștiințe, chiar dacă nu este membru vizibil al Bisericii. Deși învățătura aceasta este antică și tradițională, emfaza cu care a fost reluată prin teorii precum cea a „creștinismului anonim” a dus la idei extreme. Astfel, s-a ajuns să se susțină că harul divin e prezent în viața oricărui om, practicant sau nepracticant al vreunei religii, singurul criteriu fiind faptul de a se accepta pe sine ca om. Ceea ce ar avea creștinii în plus ar fi doar conștiința acelui har, care ar fi prezent oricum în toți oamenii, independent de primirea sau neprimirea Botezului. Consecințele negative ale acestei viziuni au repercusiuni mai generale, semnalate de J. Ratzinger: „Fiind diminuat caracterul esențial al Botezului, s-a ajuns apoi la o emfază excesivă cu privire la valorile din religiile necreștine, pe care unii teologi le prezintă nu drept căi extraordinare de mântuire, ci chiar ca fiind căi «obișnuite»” (*Raport asupra credinței: Vittorio Messori în colocviu cu Joseph Ratzinger*, p. 199). Criticile formulate de cardinalul J. Ratzinger reprezintă afirmații la care ar putea subscrie cu ușurință și teologii ortodocși.

[31] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 11.

ajute la actualizarea caracterului lor de biserici, desigur în alt sens decât al Bisericii propriu-zise"[32]. Chiar și sub aspect arhitectonic, „fiecare biserică este un centru cosmic"[33]. Odată consacrată, din aceasta se revarsă harul divin în lume: „Sfințirea [târnosirea] transfigurează acest spațiu și din el se proiectează peste toată creația lumina și lucrarea lui Dumnezeu. Credincioșii trăiesc în biserică într-un alt plan al realității, într-o altă ambianță decât în cea a lumii naturale"[34].

2. De la Liturghia cosmică la liturghia personală – considerații ecoteologice

În ciuda accentuării acestor diferențe specifice, creația este văzută în dimensiunea ei eclezială. Împrumutând cunoscuta imagine din *Mistagogia* Sfântului Maxim Mărturisitorul[35], Părintele Stăniloae prezintă cosmosul ca pe „o biserică nefăcută de mână", având cerul – în sens spiritual – drept altar în care slujesc îngerii, asemenea unor preoți, iar pământul drept naos, destinat oamenilor[36]. În această perspectivă, întreaga realitate, naturală și umană, dobândește un caracter bisericesc și liturgic: „Cosmosul … este o liturghie universală, fiind în același timp o biserică, așa cum omul este o biserică și o liturghie"[37]. Ca preoți ai creației, oamenii au rolul de a o transfigura, făcându-L pe Dumnezeu tot mai vizibil în ea, conducând-o la o unire tot mai profundă cu Acesta. Acest fapt se realizează prin efortul uman, în ansamblul său, care este considerat o adevărată slujire.

---

32 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 22.

33 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 58.

34 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 75.

35 Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad., introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de pr. Alexandru Atanase Barna, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017, p. 111; nota 19, p. 167.

36 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, nota 3, p. 23; p. 30.

37 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, nota 58, p. 204.

Recunoscând caracterul de dar al tuturor lucrurilor[38], introducându-le într-un circuit al generozității și recunoștinței, oamenii depășesc simpla lor înțelegere utilitaristă și percep *logosul,* rațiunea sau semnificația lor mai adâncă, spirituală, dialogică. Întâlnim în acest punct tema raționalității creației. Creația este o rețea de semnificații care se adresează rațiunii umane și care își au originea în Rațiunea supremă, în Logosul divin. Lucrurile lumii naturale sunt cuvinte sau rațiuni plasticizate ale Cuvântului suprem și așteaptă să fie descoperite de rațiunea umană. Dincolo de necesitatea acestor lucruri pentru supraviețuirea biologică a ființei umane, acestea au rolul de hrană „noetică”, mintală, ca punți de dialog între om și Dumnezeu. Faptul că omul poate să descifreze tainele creației, să descopere legile fizice sau matematice din aceasta, demonstrează compatibilitatea dintre rațiune și sensurile statornicite în natură de Creator. Dar ființa umană nu trebuie să se limiteze doar la simpla exploatare a lucrurilor pe care o urmărește cel mai adesea rațiunea analitică, inaptă de a sesiza caracterul unitar al lumii, legătura ontologică dintre diversele sale aspecte. În sens spiritual, scopul ultim al acestor rațiuni, este să conducă mintea umană la întâlnirea cu Mintea supremă, să ridice omul la un dialog cu Infinitul pornind de la urmele Acestuia în finit[39]. Când ființa umană realizează această depășire a interesului strict material și egoist, înspre Dăruitorul lucrurilor, acestea revin la starea lor originară, redevin daruri. Iar darurile, pentru a nu-și pierde semnificația euharistică, trebuie menținute în circuitul generozității și recunoștinței. Părintele Stăniloae scrie în acest sens: „Dumnezeu ni le-a făcut pe toate daruri pentru ca și noi să I le aducem Lui ca daruri și să le folosim ca daruri între noi, după ce le înfrumusețăm

---

[38] Vezi în acest sens subcapitolul „Lumea ca dar al lui Dumnezeu și crucea pusă pe acest dar” în Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 234-237; vezi și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii”, p. 11.

[39] Vezi subcapitolul „Lumea, operă rațională a lui Dumnezeu, pe măsura rațiunii umane în progres continuu spre sensuri tot mai înalte ale ei” în Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 237-246.

și organizăm prin munca noastră de diferite feluri. Aceasta e slujirea sfântă sau preoțească spre care am fost destinați în cadrul creațiunii cosmice. Împărtășirea de aceste daruri, cu mulțumire adusă lui Dumnezeu, e un chip al Euharistiei. Prin toate ne împărtășim de «trupul» Cuvântului"[40].

Paragraful de mai sus poate fi rezumat de celebra sintagmă maximiană: „Liturghia cosmică". Aici sunt incluse – împotriva unei înțelegeri prea abstracte sau spiritualizante a sintagmei – efortul și sacrificiul părinților de a-și crește copiii, dedicarea celor care încearcă să amelioreze relațiile umane din interiorul comunităților, munca de cercetare științifică, activitatea scriitorilor și a artiștilor etc. Părintele Stăniloae semnalează însă și pericolele care amenință creația, ale cărei efecte sunt resimțite astăzi de întreaga omenire. Principalul risc este pervertirea ei, atunci când oamenii o folosesc ca teren și motiv de luptă întreolaltă sau când este utilizată egocentric, pentru a-și intensifica pornirile pătimașe[41]. Este tocmai motivul pentru care „Sfântul Maxim evită să declare că în cosmosul și în omul care nu fac explicit parte din Biserică se săvârșește o liturghie. (…) Cosmosul și omul care nu fac parte explicit și conștient din Biserică sunt destinați unei Liturghii care nu se realizează încă, dar care ar putea să înceapă să fie săvârșită în orice moment"[42].

Pervertirea creației, cu cunoscutele efecte determinate de folosirea abuzivă și lacomă a ei (poluarea aerului, solului și a apei, defrișarea pădurilor, schimbările climatice, distrugerea ecosistemelor, sărăcirea și îmbolnăvirea oamenilor din țările sărace) începe cu pervertirea persoanei umane. Prin urmare, și procesul de vindecare a creației trebuie să înceapă tot cu persoana umană.

Teologul român propune o terapie filocalică de însănătoșire a ființei umane. Procesul începe cu o conștientizare a calității sale de preot ce

---

[40] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 32.

[41] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 32-33.

[42] Dumitru Stăniloae, „Conținutul *Mistagogiei* Sfântului Maxim Mărturisitorul", în Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, p. 90-91.

slujește lui Dumnezeu în „altarul inimii sale", „în inima sa profundă"[43]. Comentând *Mistagogia,* afirmă: „Cel ce aduce totul lui Dumnezeu ca un altar, face din sufletul său o biserică a lui Dumnezeu"[44]. În această „liturghie interioară", lucrurile își reflectă adevărata lor rațiune de a exista, fiind detașate de gândurile pătimașe. Traducătorul *Filocaliei* reia aici un cuvânt al Sfântului Marcu Ascetul, după care „noi oferim lui Hristos, aflat în interiorul inimii noastre ca într-un altar, toate gândurile noastre din primul moment al apariției lor, înainte de a fi mușcate de fiara poftei sau a mâniei"[45]. Astfel, lucrurile se păstrează în curăția lor originară, „neadăugând patima noastră la ele"[46].

În finalul studiului, se ivește inevitabil o întrebare fundamentală. Ar putea fi deci văzută întreaga creație ca un imens sacrament, din perspectiva Părintelui Stăniloae? Răspunsul este pozitiv, cu o singură condiție: ca acest sacrament cosmic care este creația să fie pus în legătură cu sacramentele propriu-zise ale Bisericii. Pentru creștinul practicant, diferența dintre sacru și profan se anulează, căci datorită harului ce izvorăște din Sfintele Taine, întreaga creație își dezvăluie caracterul sacramental: „Nu poate fi folosită creația ca sacrament în sens larg în deplinătatea lui decât de creștinii care se împărtășesc de harul Sfintelor Taine și, în special, de Sfânta Euharistie"[47].

Concluzii

Viziunea Părintelui Dumitru Stăniloae asupra creației reprezintă o contribuție valoroasă la procesul de vindecare a crizei ecologice cu care se confruntă lumea contemporană. Chiar dacă nu conține măsuri practice specifice, *modus vivendi* sugerat de ideea creației ca Biserică – pe urmele Sfântului Maxim Mărturisitorul, poate schimba fundamental raportarea omului la mediul înconjurător.

---

43 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 34.
44 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, nota 39, p. 189.
45 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 37.
46 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 39.
47 Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Creația ca dar și Tainele Bisericii", p. 15.

Această lipsă de specificitate provine din abordarea filocalică a temei, „din punctul de vedere al lui Dumnezeu”[48]. Este ceea ce monahul catolic polonez Maciej Bielawsky a numit „primatul lui Dumnezeu”, fiindcă Părintele Stăniloae „face o teologie de sus”[49].

Din acest motiv, în dezvoltarea temei lipsește abordarea culturală și dialogul cu știința. Spre comparație, atunci când papa Benedict al XVI-lea vorbește despre raționalitatea creației într-o serie de omilii dedicate creației și căderii, plasează permanent discuția în context cultural și științific. Deși, asemenea Părintelui Stăniloae, notează caracterul dialogic și rațional al lumii („ea provine din Rațiunea lui Dumnezeu și este întemeiată pe Cuvântul lui Dumnezeu”[50]) și observă că rațiunea umană este legată „de temeiul primordial al Rațiunii creatoare a lui Dumnezeu”[51], papa aduce în discuție, în plus, cultura antică. Descrierea zilelor creației în Scriptură demonstrează atât raționalitatea creației, cât și caracterul rațional al credinței creștine, în contrast cu narațiunile contemporane ei, precum mitul babilonian *Enuma Eliș*[52]. Atunci când expune „raționalitatea credinței în creație”, papa Benedict al XVI-lea intră într-un dialog sumar cu știința (Laplace, teoria entropiei, teoria relativității, Jacques Monod, Albert Einstein)[53]. Din ultimul citează un fragment[54] care ar putea fi în concordanță cu viziunea Părintelui Stăniloae asupra raționalității lumii, dar la acesta lipsește complet dialogul dintre

[48] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 321.

[49] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 321.

[50] Benedict al XVI-lea, Joseph Ratzinger, *Despre creație și cădere. La început Dumnezeu a creat. Consecințele credinței în creație. Omilii*, trad. Dan Siserman, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2020, P. 26.

[51] Benedict al XVI-lea, Joseph Ratzinger, *Despre creație și cădere. La început Dumnezeu a creat. Consecințele credinței în creație. Omilii*, p. 27.

[52] Benedict al XVI-lea, Joseph Ratzinger, *Despre creație și cădere. La început Dumnezeu a creat. Consecințele credinței în creație. Omilii*, p. 24-26.

[53] Benedict al XVI-lea, Joseph Ratzinger, *Despre creație și cădere. La început Dumnezeu a creat. Consecințele credinței în creație. Omilii*, p. 35-38.

[54] Albert Einstein a afirmat că în legile naturii „se dezvăluie o rațiune într-atât de superioară, încât tot ceea ce este cu sens în gândirea și orânduirea umană, în comparație cu această rațiune e o reflexie cu totul nulă” (Vezi Benedict al XVI-lea, Joseph Ratzinger, *Despre creație și cădere. La început Dumnezeu a creat. Consecințele credinței în creație. Omilii*, p. 37).

teologie și știință. Pot fi sesizate, în opera sa, cel mult frânturi de dialog cu filozofia științei, dar nu cu știința propriu-zisă. Din perspectiva cititorului creștin contemporan, asaltat de ateismul militant și secularism, lipsa de angajare a teologului român cu domeniul culturii și al științei înseamnă o vulnerabilizare în plus. Metodologia sa pare a nu ține seama de evoluțiile din câmpul cunoașterii umane și reflectă un tip de teologie „eternă”, „perenă”[55], valabilă în orice spațiu și timp.

Se poate observa totuși cum tema creației ca Biserică este reluată de-a lungul timpului în diverse contexte și este aprofundată de teologul român. Tratarea ei este inegală și i se poate aplica descrierea plastică pe care o face unul din comentatorii săi: „Dacă există o evoluție sau un progres în teologia sa, acesta e un progres în profunzime și de aprofundare. Părintele Stăniloae e ca un pictor care toată viața aparține unei anume școli, pictând multe tablouri de cele mai multe ori bine și atingând uneori treapta supremă a creativității cu adevărat geniale, dar pictând uneori și lucruri de valoare mai redusă”[56].

În creionarea temei creației ca Biserică în opera *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, în cele trei volume de *Teologia Dogmatică Ortodoxă* și în comentariile pe care le face *Mistagogiei*, teologul român atinge această treaptă a creativității geniale. Așa cum s-a putut observa, acesta trasează o paralelă între cosmos și biserică în sens arhitectural. Așa cum locașul bisericesc are un altar și un naos, primul destinat preoților, iar cel de al doilea laicilor, cosmosul are un altar în care slujesc îngerii, și un naos, lumea întreagă, în care se situează oamenii. Pe pământ, omul este preotul creației, având menirea de a o înălța și pe aceasta la comuniunea cu Dumnezeu, de a o transfigura prin munca sa. El slujește o liturghie personală, în legătură cu creația cosmică și cu semenii săi. Prin aceasta, omul este o ființă euharistică, a cărei liturghie personală are reverberații cosmice, universale. În Liturghia cosmică pe care o slujește

[55] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 319.
[56] Maciej Bielawsky, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, p. 319.

sunt cuprinse toate strădaniile umane, de la munca părinților pentru creșterea copiilor, până la cea a creatorilor de artă. De aici se deduce implicit responsabilitatea omului față de mediul înconjurător pe care trebuie să-l readucă la starea sa originară, de locaș al lui Dumnezeu.

Reflectare la nivel cosmic a Bisericii, atât sub aspect arhitectural, cât și sub aspect sacramental, creația poartă amprenta Creatorului. O astfel de viziune îl situează pe om pe coordonatele unei ortopraxii ecologice, anticipate de Părintele Stăniloae într-o epocă în care, cel puțin în România, tema era marginală.

Speranța, un răspuns posibil la criză

DANIEL CORNELIU ȚUPLEA[1]

O lume fără Dumnezeu este o lume fără speranță. (Ef. 2.12)

Zusammenfassung: *Die Hoffnung als möglichen Antwort zur Krise.* In dem folgenden Aufsatz wird nach dem Grund der christlichen Hoffnung gefragt. 1. In der Neuzeit wird die Krise des Glaubens erlebt und gleichzeitig wird der christlichen Hoffnung anhand von dem neu entdeckten Zusammenhang von Wissenschaft und Praxis, zu dem Glauben an den Fortschritt umgewandelt. Diese Hypothese bildet ein neuen Ideal, und zwar die Entstehung des „Reich des Menschen". 2. Dank der Enzyklika *Spe Salvi* von Papst Benedikt XVI wird nach einer Lösung zur Hoffnungskrise des christlichen Glaubens gesucht. 3. Gleichzeitig wird die von Erich Fromm geübte Gesellschaftskritik von *Haben oder Sein* in Richtung einer Neubelebung der christlichen Hoffnung gedeutet. 4. Dass der Mensch durch Wissenschaft „erlöst" wird, ist eine falsche Hoffnung. 5. Folgt: Gott ist das Fundament der Hoffnung.

Schlüsselbegriffe: Hoffnung, Glauben, Fortschrittsglaubens, Krise, ewiges Leben, Erlösung, Gott.

Termenul criză descrie generalmente o faza în evoluția unei societăți ce se confruntă cu dificultăți majore. În acest sens putem aminti diverse tipuri de criză: economică, sanitară, politică sau religioase. În principiu, răspunsul la o criză poate să producă o adâncirea a crizei ori depășirea acesteia. Dacă analizăm retrospectiv situația unei crize, să luam

[1] Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

ca exemplu criza economică globală din 2008, putem constata o diminuare a bunăstării generale a oamenilor împerecheată cu o neîncredere generalizată ce alimentează și în prezent un scepticism mai mult sau mai puțin moderat cu privire la „produsele" din piața financiar-bancară. Astăzi ne situăm în mijlocul unei crize sanitare globale declanșată de coronavirus. Căutăm să înțelegem această criză sanitară. Scenariul este încă necunoscut. Vorbim de un virus ce se răspândește cu o viteză amețitoare și care a declanșat o traumă colectivă în lume. Acest eveniment, fără precedent în istoria omenirii, ne invită să aruncăm o privire asupra trecutului. Mai precis să vedem cum au tratat societățile anterioare evenimente asemănătoare. Scopul este de a vedea dacă putem învăța din experiența lor. Datele disponibile astăzi cu privire la evenimentele declanșate de „gripa spaniolă" (*Influența-virus* A/H1N1) între anii 1918 și 1920 contribuie la o bună înțelegere a fenomenului pandemic. Există asemănări și diferențe. Punem accentul pe diferențe. Cât privește „gripa spaniolă" termenul a circulat de la debutul pandemiei, dar izolarea virusului gripal A avut loc doar în 1933. Acest lucru înseamnă că oamenii din acea vremea nici măcar nu visaseră la dezvoltarea unui vaccin împotriva virusului. Igiena era precară și terapia medicală inadecvată. Aceste diferențe pomenite succint ne arată că, din punct de vedere medical, astăzi ne aflăm într-o situație mult mai bună. Totuși, numărul victimelor de aproximativ 40 de milioane (doar în 1918 și 1919) ne derutează[2]. Astăzi chiar dacă înțelegem acest nou virus din punct de vedere al științelor medicale »SARS-CoV-2« (*severe acute respiratory syndrome coronavirus* 2) și, cu toate că, companiile farmaceutice au intrat în faza a treia de testare a vaccinului împotriva noului coronavirus, în acest moment nu avem un tratament adecvat combaterii coronavirusului. Tensiunea dintre polul *epistemologic* – ceea ce *știm-*

---

[2] Cf. Reid AH, Janczewski TA, Lourens RM, Elliot AJ, Daniels RS, Berry CL, et al. 1918 Influenza Pandemic and Highly Conserved Viruses with Two Receptor-Binding Variants. Emerg Infect Dis. 2003;9(10):1249-1253. https://dx.doi.org/10.3201/eid0910.020789

cunoaștem despre coronavirus – și cel *ontologic* – de *a fi* posibil contaminați și prin urmare expuși riscului de a trece în neființă, pentru că nu există o terapie eficientă care să combată această boală și nici vaccin pentru cei sănătoși care să îi protejeze pe aceștia de o eventuală infectare – declanșează în noi o teamă ce, interpretată în sens pozitiv, privilegiază marile întrebări cu privire la existentă, la moarte și la sensul vieții. Dacă devenim conștienți că, până la moarte, garanția certitudinii cu privire la viață nu există, atunci putem avea o atitudine pozitivă fată de teamă. Dacă învățăm din ceea *ce știm* să trăim cu ceea ce *nu știm*, atunci incertitudinea produsă de teamă se risipește. Astfel în locul incertitudinii apare speranța.

În acest studiu mă bazez pe două modele interpretative cu privire la speranță. În primul model speranța se întemeiază pe calcule pur umane. În al doilea model este vorba de speranța creștină ce se întemeiază pe cuvântul lui Dumnezeu, pe har și pe împlinirea promisiunii cu privire la viața eternă.

In primul model, în mod fundamenta, speranța este opusul fricii. Cicero[3] vorbește de speranță ca *„exspectatio boni"* căreia i se contrapune teama ca *„exspectatio mali"*. Pe aceeași linie interpretativă se așază și Descartes. „Speranța este o pornire a sufletului de a se convinge că ce dorește el se va întâmpla [...]. Iar teama este o altă pornire a sufletului, care îl convinge, că nu se va întâmpla ceea ce dorește el. [...] Atunci când speranța este atât de puternică încât alungă în întregime teama, ea își schimbă natura și se numește siguranța sau asigurare. [...] Când teama este atât de intensă încât înlătură orice speranță, ea se transformă în disperare"[4].

Astfel cu Descartes se deschide un nou orizont interpretativ al lumii moderne. Speranța care reușește să lichideze teama își schimbă

---

[3] Cf. Cicero, *Tuscolane disputationes* – Gespräche in Tusculum, Lat.\ Dt., IV., Hrsg. Ernst A Kirfel, Reclam, Stuttgart 1997.

[4] Descartes R., *Pasiunile sufletului*, Ed. Științifică și enciclopedică, București 1984, Art. 165 și 166.

natura. Sufletul este cuprins de siguranță și securitate. Siguranța și securitatea ca *temei* al existenței apare în tradiția occidentală odată cu creștinismul. Heidegger ne spune că odată cu Descartes „omul se eliberează de sub obligativitatea adevărului revelației creștine și a dogmei bisericești [...]. Prin această eliberare, esența libertății, adică legarea într-un obligativ, a fost din nou restituită. Deoarece conform acestei libertăți, omul care se eliberează decide el însuși ceea ce este obligativ, acesta din urmă poate fi determinat de acum înainte într-un mod diferit. Obligativul poate fi rațiunea umană și legea ei"[5]. Mai precis, cu debutul lumii moderne omul ca subiect „se întemeiază pe sine însuși ca unitate de măsură a tuturor criteriilor cu care este măsurat și cântărit ceea ce poate fi considerat drept sigur, altfel spus, adevărat"[6].

Certitudinea cu privire la mântuire promovată de *Weltanschauungul* lumii creștine răzbate în *nevoia* de certitudine și de siguranță promovată de lumea modernă. Există un conținut esențial în mesajul creștin cu privire la „viața veșnică" ce se adresează comunității prezente de credincioși, dar care țintește la „ceva dincolo de lumea prezentă" edificând în același timp, istoric vorbind, lumea de aici. Credința în Isus Cristos stă la temeiul adevărului revelației creștine și oferă credinciosului siguranță și securitate. Practicarea credinței garantează credinciosului viața veșnică și restabilirea armoniei dintre om și natură. Vrem să înțelegem cum răzbate acest mesaj în epoca modernă.

În lumea modernă în locul *credința* ca temei al adevărului este pusă *rațiunea și legea ei*. Astfel apare o modificare esențială, mai precis, așteptările întemeiate pe credință devin așteptări fundamentate pe rațiune. Conform noului *Weltanschauung* al epocii moderne, restabilirea armoniei dintre om și natură devine o sarcină ce stă exclusiv în puterea rațiunii umane și, pe cale de consecință, speranța cu privire la o viață fericită îți modifică forma. Cu alte cuvinte, în atmosfera epocii moderne

---

5 Heidegger M., *Timpul imaginii lumii*, Paideia, București 1998, p. 55.

6 *Ibidem*, p. 58.

plutește un nou îndemn plin de speranță și anume acela de a stăpâni natura prin știință în folosul comunității.

Ideea unei noi corelații între *știință și practică*, susținută de Francis Bacon (1561-1626) este cheia de boltă a lumii moderne. Papa Benedict al VI-lea, în scrisoarea enciclică *Spe salvi* din Decembrie 2007, ne spune că această corelație este aplicată și în mod teologic: „această nouă corelație între știință și practică ar însemna că stăpânirea asupra creației, dată omului de către Dumnezeu și pierdută prin păcatul strămoșesc ar fi restabilită”[7].

> „Cine citește aceste afirmații și reflectează cu atenție, recunoaște în ele o trecere descumpănitoare: până în acel moment recuperarea a ceea ce omul pierduse prin alungarea din paradisul pământesc se aștepta de la credința în Isus Cristos și în aceasta se vedea „răscumpărarea”. Această „răscumpărare”, restaurarea „paradisului” pierdut, nu se mai așteaptă de la credință, ci de la legătura abia descoperită dintre știință și practică. Nu că, prin aceasta, credința este pur și simplu negată; mai degrabă ea este mutată pe un alt nivel – cel al lucrurilor doar private și ultrapământești – și în același timp devine într-un fel irelevantă pentru lume. Această viziune programatică a determinat drumul timpurilor moderne și influențează și actuala criză a credinței care, în mod concret, este mai ales o criză a speranței creștine. Astfel și speranța, în Bacon, primește o formă nouă. Acum se numește: credință în progres. De fapt, pentru Bacon este clar că descoperirile și invențiile abia începute sunt numai un început; că grație sinergiei dintre știință și practică vor urma descoperiri total noi, va apare o lume total nouă, împărăția omului”[8].

În epoca modernă putem identifica o formă nouă a speranței ce se substituie ideii de răscumpărare oferită de credința creștină. Astfel *credința* ca temei al speranței este înlocuită de *rațiune* ca nou temei al speranței. Restaurarea „paradisului” pierdut aparține rațiunii științifice. Cu alte cuvinte, pentru omul epocii moderne, speranța întemeiată pe rațiune devine credință în progres. Pe cale de consecință, promisiunea

---

[7] https://www.magisteriu.ro/spe-salvi-2007/ 16.

[8] https://www.magisteriu.ro/spe-salvi-2007/ 17.

unei vieți fără durere și suferință nu mai este încredințată practicii religioase ci practicii științifice.

> „Marea Promisiune de Progres Nelimitat – promisiune de dominație asupra naturii, de abundență materială, de fericire supremă pentru cei mulți și de libertate personală neîngrădită – a susținut speranțele și credința generațiilor umane de la începutul epocii industriale și până în prezent”[9]. Erich Fromm ne spune că nucleul noii religii, la baza căreia stă *ideea de progres*, este compus din: producția nelimitată, libertatea absolută și fericirea neîngrădită[10].

Dacă până în zorii epocii moderne comportamentul economic era legat și determinat de principii etice și religioase, odată cu debutul industrializării a apărut și nevoia separării acțiunii economice de sectorul etic. În capitalismul secolului al XVIII-lea

> „suferința muncitorilor, ca și distrugerea unui număr tot mai mare de întreprinderi mai mici de dragul creșterii corporațiilor, era privită ca o necesitate economică pe care unii poate că au regretat-o, dar care trebuia acceptată ca și când ar fi fost efectul unei legi a naturii”[11].

Noile principii ale comportamentului economic sunt egocentrismul și hedonismul. Acest nou sistem economic eliberat de „povara” principiilor etice consideră ca fiind bun tot ceea ce conduce la creșterea sistemului. Conflictul dintre nevoile umane și cele ale sistemului economic este neglijat. Astfel, desprinderea comportamentului economic de etică nu conduce doar la promovarea egocentrismului, a lăcomiei și a hedonismului ca părți inerente sistemului economic, ci și la întărirea convingerii că aceste »calități«, pe care sistemul economic le pretinde de la ființa umană, sunt, în ultimă instanță, inerente naturii umane[12].

Atitudinea ostilă a omului față de natură este o altă consecință a noului comportament economic „dezlegat” de etică. „Fiind niște »ciudățenii ale naturii«, care facem parte din ea chiar prin condițiile

---

[9] Fromm E., *A avea sau a fi?* Ed. Trei, București 2023, p. 11.

[10] Cf. Fromm E., *Op.cit.*, p. 12.

[11] Fromm E., *Op.cit.*, p. 18.

[12] Cf. Fromm E., *A avea sau a fi?* Ed. Trei, București 2023, p. 19.

existenței noastre, iar prin darul rațiunii reușim s-o transcendem, am încercat să rezolvăm problema noastră existențială renunțând la viziunea mesianică a armoniei dintre om și natură, cucerind natura și transformând-o potrivit scopurilor noastre, până ce această cucerire a devenit din ce în ce mai mult echivalentă cu distrugerea ei”[13].

Erich Fromm ne spune că acest comportament economic eliberat de exigențele etice a condus la un anumit mod de viață prin care „Marea Promisiune” este integrată în noul sistem socio-economic. Abundența materială generată de exploatarea resurselor naturale, garantarea fericirii pentru cei mulți și setea de libertate nelimitată sunt premisele Marii Promisiuni ce au la bază cele două premise psihologice:

> (1) „că scopul vieții este fericirea, adică plăcerea maximă, definită ca satisfacerea oricărei dorințe sau nevoi subiective pe care o persoană le poate avea (*hedonismul radical*); (2) că egocentrismul, egoismul și lăcomia, pe care sistemul trebuie să le genereze pentru a funcționa, conduc la armonie și pace”[14].

Dacă interesul acțiunii economice nu privește ceea ce este *bun pentru om* ci ceea ce este *bun pentru sistemul economic*, nu este de mirare că sistemul socio-economic și modul de viață conduc către un om bolnav și către o societate bolnavă. Soluția propusă de Fromm este un nou mod de viață. Premisa furnizată de datele antropologice și psihologice spune autorul cărții *A avea sau a fi?*

> „tind să demonstreze că a avea și a fi sunt două moduri fundamentale de existență, ale căror forțe determină diferența dintre caracterele indivizilor, precum și diferitele tipuri de caracter social”[15].

Prin „a fi” sau „a avea” Fromm nu ser refera la anumite calități pe cere un subiect le poate avea ca de exemplu „Socrate are un arc” sau „Eu sunt fericit” ci la două moduri fundamentale de existentă, „la două

---

13 *Ibidem*, p.19.
14 Fromm E., *Op. cit.*, p. 14.
15 Fromm E., *Op. cit.*, p.30.

orientări diferite față de sine și față de lume, la două tipuri diferite de structuri de caracter a căror predominanță determină totalitatea modului în care o persoană gândește, simte și acționează”[16]. Este important de subliniat faptul că întrebarea cu privire la ființă nu este încadrată în registrul istoriei metafizicii occidentale ci este elaborată din punct de vedere antropologic și psihologic.

În modul de existență bazat pe a avea relația omului cu lumea este centrată pe *posesie*. În modul de existență bazat pe a fi, Fromm identifică două forme ale ființării. O formă a ființării se află în opoziție cu *a avea* si cealaltă se află în opoziție cu aparența. In primul model putem vorbi de o existentă autentică raportată atât la propriul șine cât și la lumea. In model secund avem contrastul între adevărata realitate și aparența înșelătoare[17] (Ideologiile de orice tip). Mai precis un om care nu se lasă manipulat.

Fromm este conștient de faptul că alternativa dintre *a avea* și *a fi* nu prezintă interes major în percepția omului de rând. Pe de altă parte, majoritatea oamenilor consideră că *a avea* este cel mai firesc mod de existentă posibil.

> „Deoarece societatea în care trăim urmărește profitul și dobândirea de posesiuni, rareori vedem vreo dovadă a modului de existență bazat pe a fi”[18].

Totuși, dovezi ale modului de existență bazat pe *a fi* există în tradiția occidentală (nu în mod exclusiv) și este un mod de viață pe care Fromm îl propune ca răspuns la criza omului „bolnav”. Pentru a facilita înțelegerea cu privire la existența bazate pe a fi apelăm la tezaurul tradiției religioase, pentru că, în tradiția religioasă occidentală găsim modele ale acestui mod de existentă. Scopul nu este doar unul clarificativ ci vrem să vedem și ce anume putem învăța din experiența acestor modele ale existenței bazate pe a fi.

---

[16] Fromm E., *Op. cit.*, p. 40.

[17] Cf. Fromm E., *A avea sau a fi?* Ed. Trei, București 2023, p.41.

[18] Fromm E., *Op.cit.*, p. 45.

Vechiul Testament este un protest față de structura existenței bazată pe a avea. Un erou în acest sens este Moise. Moise este însărcinat de Dumnezeu să elibereze poporul său. Evreii l-au urmat pe Moise în deșert. Astfel, deșertul devine un simbol al vieții lipsite de posesiune. Sabatul este un alt simbol din Vechiul Testament al restabilirii armoniei între ființele umane și între acestea și natură. Sabatul este anticiparea Timpului Mesianic, o zi în care timpul este învins, iar Profeții întăresc credința evreilor în viziunea mesianică ce promite pace și abundență[19]. În Noul Testament continuă acest protest împotriva lăcomiei și dorinței de a poseda.

> „Oamenii [...] trebuie să se detașeze complet de structurile bazate pe a avea și în schimb trebuie să-și însușească toate normele etice pozitive care sunt înrădăcinate în etica lui »a fi«, a împărtăși și a fi solidar. Această poziție etică fundamentală se aplică atât relațiilor cu alții, cât și relațiilor cu lucrurile. Renunțarea radicală la drepturile proprii (Matei, 5, 39-42; Luca, 6, 29), ca și porunca de a-ți iubi dușmanii (Matei, 5, 44-48; Luca 6,27; 32-36) accentuează, într-o manieră chiar mai radicală decât aceea de a-ți iubi aproapele din Vechiul Testament, preocuparea deplină pentru ființele umane și renunțarea completă la toate formele de egoism. Regula ca nici măcar să nu-i judeci pe alții (Matei, 7,1-5; Luca, 6, 37 și urm., 41 și urm.) este o prelungire a principiului care cere să uiți de sine și să fii total dedicat înțelegerii și bunăstării celuilalt”[20].

În Noul Testament povestirea ispitirii lui Isus de către Satana subliniază existența a două principii opuse.

> „Satana este reprezentantul consumului material și al puterii Omului asupra naturii. Isus este reprezentantul ființării pure și al ideii că a nu avea este premisa pentru a fi. Lumea a urmat principiul Satanei încă de pe vremea Evangheliilor. Dar nici măcar victoria acestor principii nu a putut distruge setea de realizare a deplinătății ființei, exprimată atât de Isus cât și de alți mari maeștri care au trăit înainte și după epoca sa”[21].

---

19 Cf. Fromm E., *A avea sau a fi?* Ed. Trei, București 2023, p. 68-74.

20 Fromm E., *Op.cit.*, p. 76.

21 Fromm E., *Op.cit.*,78.

Suntem noi astăzi conștienți de această distincție fundamentală dintre modul de existență bazat pe a avea si cel bazat pe a fi? Nu este modul de existență bazat pe a avea rezultatul speranței întemeiată doar pe rațiune și pe ideea de progres? Este criza credinței și implicit a speranței creștine un rezultat al modului de existență bazat pe a avea? Să examinăm în continuare credința pentru a vedea ce putem învăța din experiența trecutului. Pentru creștini Cristos „ne spune cine este omul în realitate și ce trebuie să facă el pentru a deveni într-adevăr om". (*Spe Salvi* 6.) Definiția credinței care se împletește cu speranța o găsim în *Epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel*. Cum să interpretăm această Epistolă și în mod special versetul 1 din capitolul al 11-lea. Dezbaterile cu privire la credință inițiate de Reformă ne oferă un punct de plecare. Recentele dispute între exegeți au deschis cale, cel puțin în Germania, către o interpretare comună a Noului Testament. În această dispută a intervenit și teologul Joseph Ratzinger. Papa Benedict al XVI-lea lasă cuvântul central al versetului pentru început netradus: „Credința este *hypostasis* realităților sperate, dovada realităților care nu se văd". (11,1) Joseph Ratzinger ne reamintește că pentru sfinții părinți și pentru teologii din Evul Mediu era clar că cuvântul grecesc *hypostasis* trebuia tradus în latinește cu termenul *substanția*. Traducerea latină a textului, născut în Biserica antică, spune: „»*Est atuem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*« – credința este „substanța" lucrurilor sperate; dovada lucrurilor care nu se văd. Toma de Aquino, folosind terminologia tradiției filozofice în care se află, explică astfel: credința este un „*habitus*", adică o constantă dispoziție a sufletului, grație căreia viața veșnică începe în noi și rațiunea este făcută să consimtă la ceea ce ea nu vede"[22]. Prezența vieții veșnice, la care rațiunea aderă, creează în credincios certitudinea a ceea ce nu se vede cu privire la viața adevărată și la fericirea adevărată.

> „Lui Luther, căruia *Scrisoarea către Evrei* în sine nu-i era foarte simpatică, conceptul de „substanță", în contextul viziunii sale

[22] https://www.magisteriu.ro/spe-salvi-2007/ 7.

> despre credință, nu-i spunea nimic. Pentru aceasta, a înțeles termenul *hypostasis/substantia* nu în sensul obiectiv (de realitate prezentă în noi), ci în cel subiectiv, ca expresie a unei atitudini interioare și, prin urmare, a trebuit, desigur, să înțeleagă și termenul *argumentum* ca o dispoziție a subiectului. Această interpretare s-a reafirmat în secolul al XX-lea – cel puțin în Germania – și în exegeza catolică, așa încât traducerea ecumenică a Noului Testament în limba germană, aprobată de către episcopi, spune: „*Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht*" (credința este: a fi statornici în ceea ce se speră, a fi convinși de ceea ce nu se vede). Acest lucru în sine însuși nu este eronat; însă nu este sensul textului, deoarece termenul grecesc folosit (*elenchos*) nu are valoarea subiectivă de „convingere", ci aceea obiectivă de „dovadă". De aceea, pe bună dreptate, exegeza protestantă recentă a ajuns la o convingere diferită: »Însă acum nu mai poate fi pus la îndoială că această interpretare protestantă, devenită clasică, nu poate fi susținută«. Credința nu este numai o îndreptare personală spre lucrurile care trebuie să vină, dar încă sunt total absente; ea ne dă ceva. Ne dă deja acum ceva din realitatea așteptată și această realitate prezentă constituie pentru noi o „dovadă" a lucrurilor care încă nu se văd"[23].

Această explicație este întărită de raportarea la viața concretă a creștinilor din comunitățile primare. Din experiența cotidiană a primilor martiri creștini vedem cum pierderea bazei materiale nu constituie o problemă pentru că ei au o nouă bază, mai bună, și care nu poate fi confiscat. Papa Benedict al XVI-le interpretând *Epistola către Evrei* – „Voi ați suferit, într-adevăr, cu cei închiși și ați primit cu bucurie răpirea bunurilor voastre (*hyparchonton* – Vg: *bonorum*), știind că aveți o bogăție mai bună (*hyparxin* – Vg: *substantiam*) care rămâne". (10,43) – afirmă:

> „Nu se poate să nu se vadă legătura între aceste două specii de «substanță», între întreținere sau baza materială și afirmația credinței ca «bază» ca «substanță» care rămâne. Credința conferă vieții o nouă bază, un nou fundament pe care omul se poate sprijini și cu aceasta fundamentul obişnuit, încrederea în profitul material se relativizează"[24].

---

[23] https://www.magisteriu.ro/spe-salvi-2007/ 7.

[24] *Spe Salvi* 8.

Credinciosul care nu prețuiește baza materială este un om liber pentru simplul motiv că nu are ce pierde. Această libertate oferită de noul temei al vieții (credința) face posibilă nu doar o nouă orientare cu privire la viața sufletului ci creează și disponibilitatea pentru sacrificiu. Temeiul existenței pe care se întemeiază speranța nu este baza materială ci credința. Martirii și sfinții ne-au arătat care din cele două moduri fundamentale ale existenței (posesie – a avea – sau credință – a fi –) este demnă de urmat pentru o viață fericită.

Dar cum ne raportăm noi astăzi la masajul lui Cristos și cât de liberi suntem fată de posesiune? Mai este credința astăzi o speranță care susține și transformă viața creștinului? Pentru a ne familiariza cu conținutul acestei întrebări teologul Joseph Ratzinger ne invită să rememorăm dialogul prin intermediul căruia ritualul Botezului esprimă primirea nou-născutului în comunitatea credincioșilor și renașterea sa în Cristos.

> „Preotul întreabă înainte de toate ce nume au ales părinții pentru copil și apoi continua cu întrebarea: „Ce anume ceri de la Biserică?”. Răspunsul: „Credința”. „Și ce anume îți dă credința?”. „Viața veșnică”. Dacă ne luăm după acest dialog, părinții caută pentru copil accesul la credință, comuniunea cu credincioșii, pentru că văd în credință cheia pentru „viața veșnică”. De fapt, astăzi ca și ieri, despre aceasta este vorba la Botez, când devenim creștini: nu numai un act de socializare în cadrul comunității, nu doar un act de primire în Biserică. Părinții așteaptă ceva mai mult pentru cel ce trebuie botezat: așteaptă ca credința, din care dimensiunea corporală a Bisericii și a sacramentelor sale este parte, să-i dăruiască viața – viața veșnică. Credința este substanță a speranței”.[25]

Se pare că am atins un punct nevralgic. Astăzi trăim o criză a credinței ce este o criză a speranței creștine exprimată de un scepticism moderat cu privire la viața veșnică. Credința în progres ca formă nouă a speranței umane, ce a debutat cu Bacon, și-a continuat ascensiune și în *Aufklürung*. Două idei noi își fac simțită prezența în ideea de progres:

---

[25] https://www.magisteriu.ro/spe-salvi-2007/ 10.

rațiunea și libertatea. Alternativa la ordinea socială instaurată de autoritățile bisericii a fost animată în epoca *Aufklärungu-lui* de speranța unei noi ordini sociale guvernată de principiile libertății, egalității și fraternității. „Împărăția rațiunii este așteptată ca noua condiție a omenirii devenită total liberă”[26]. Europa Iluminismului a încercat să înlocuiască Împărăția lui Dumnezeu despre care Cristos vorbise cu Împărăția rațiunii. In spiritul lui Kant „»Împărăția lui Dumnezeu« vine acolo unde »credința ecleziastică« este depășită și înlocuită de »credința religioasă« adică de simpla credință rațională”[27]. Pe acest drum deschis în 1789 de „revoluția burgheză” se așază noile speranțe ale „revoluției proletare” marxiste. Marx

> „presupune pur și simplu că prin exproprierea clasei dominante, prin căderea puterii politice și prin socializarea mijloacelor de producție se va realiza Noul Ierusalim. De fapt, atunci vor fi anulate toate contradicțiile, omul și lumea vor vedea în sfârși în mod clar în ei înșiși. Atunci totul va putea să meargă de la sine pe calea cea dreaptă, pentru că totul va aparține tuturor și toți vor voi unul pentru altul ceea ce este lucru cel mai bun.”[28]

Noi românii (nu cred că ne consolează faptul că nu am fost singuri pe acest drum) am simțit pe pielea noastră ce înseamnă starea intermediară a „dictaturii proletariatului” în drumul spre Noul Ierusalim. In secolul al XX-lea ideea de progres s-a estompat. O „Împărăție a lui Dumnezeu” fără Dumnezeu deci o împărăție doar a omului a căzut în desuetudine. Dar ce putem spera? Teologul Joseph Ratzinger ne spune că omul nu poate fi răscumpărat din exterior. Răscumpărarea prin știință este o speranță înșelătoare.

> „Știința poate să contribuie mult la umanizarea lumii și a omenirii. Însă poate și să distrugă omul și lumea, dacă nu este orientată de forțe care se află în afară ei. Pe de altă parte, trebuie să constatăm și faptul că creștinismul modern, în fața succeselor științei în

[26] *Spe Salvi* 18

[27] *Spe Salvi* 19

[28] *Spe Salvi* 21.

> structurarea progresivă a lumii, se concentrase în mare parte numai pe individ și pe mântuirea lui. Cu aceasta a restrâns orizontul speranței și nu a recunoscut suficient nici măreția misiunii sale – chiar dacă rămâne măreț ceea ce a continuat să facă în formarea omului și în îngrijirea celor slabi și a celor suferinzi"[29].

Joseph Ratzinger ne spune că cine nu-l cunoaște pe Dumnezeu, chiar dacă are multe speranțe, în fond este fără speranță. Adevărata mare speranță a omului este Dumnezeu care susține întreaga viața. A-l iubi pe Dumnezeu implică libertatea interioară față de posesia lucrurilor materiale și responsabilitatea față de celălalt. Chiar dacă este bine să ne angajăm în marele proiect al unei lumi mai bune, realizarea binelui de mâine, odată devenit actual, nu stinge în noi nevoia unei noi speranțe ce așteaptă să fie realizată. Chiar dacă pentru sănătatea psihică avem nevoie de speranțe mai mici sau mai mari, fără marea speranță, acest echilibru psihic este fragil. Marea speranță poate fi numai Dumnezeu „care cuprinde Universul și care poate să ne propună și să ne dăruiască ceea ce, singuri, nu putem obține"[30] viața veșnică.

[29] *Spe Salvi* 25.
[30] *Spe Salvi* 31.

UNIVERSITAS • NAPOCENSIS
ROMANIA
PRESA UNIVERSITARĂ
ISBN: 978-606-37-0979-1